Philos.
3347

Staatliche Bibliothek
Regensburg

Philos. 3347

Philos. 3347

Ueber die Beschaffenheit der Logik und Metaphysik der reinen Peripatetiker

nebst

Zusätzen

einige scholastische Theorien betreffend

von

W. L. G. Freiherrn v. Eberstein.

Halle

bei Hemmerde und Schwetschke. 1800.

311.

Staatliche Bibliothek
Regensburg

Vorrede.

Es pflegen die Geschichtschreiber der Philosophie die Geschichte und Vorstellung des neuern peripatetischen Systems fast ganz zu übergehen, indem sie entweder voraussetzen, daß dasselbe nichts mehr und nichts weniger als das Aristotelische System, wie es bei der Geschichte des Stagiriten vorgetragen werde, enthalte, oder daß von den neuern Aristotelikern überhaupt nichts entdeckt oder gethan worden sey, weshalb ihre Lehren eine weitere Bemerkung verdienten. Sie haben sich daher mehrentheils blos bei den äußern Schicksalen dieser zahlreichen Secte aufgehalten, wo ihnen Herrmann von Elswich die Bahn gebrochen, und wo der fleißige Brucker Alles zusammengetragen hat, was zur Biographie gerechnet werden kann, und auf diese Weise findet man bei Bruckern so wohl als bei seinen Nachfolgern zwar eine Geschichte der neuern Peripatetiker, keineswegs aber eine Geschichte ihrer Philosophie.

Der Nahme, den man dieser Schule, als der reinen oder ächten peripatetischen, beizulegen pflegte, mochte den Wahn bestärken, daß eine eigene Darstellung ihrer Lehren ganz überflüssig wäre, indem dieselbe nichts weiter als die Wiederholung desjenigen seyn könne, was man über das alte Aristotelische System gesagt habe, ob man gleich wissen mußte, wie viel aus der scholastischen Philosophie in das neue Lehrgebäude aufgenommen worden war, und wie wenig die freiern Ausleger des Stagiriten in Italien mit seinen deutschen Schülern zusammen stimmten. So viel ist indessen freilich gewiß, daß sich unsre Peripatetiker keiner neuen Entdeckungen rühmen konnten, und daß sie in der Behandlung des Systems, selbst oft hinter den Scholastikern, zurückblieben, was aber immer keinen hinreichenden Grund abgeben könnte, um die Darstellung ihres Systems, wenigstens in einem so umfassenden Werke, wie uns Brucker hinterlassen, zu übergehen. Denn da dieses Lehrgebäude sich so lange Jahre hindurch, und bis zum Aufleben der Leibnitzischen Philosophie, bei einem nicht geringen Ansehn erhalten hatte, und mächtig genug gewesen war, um sich der allgemeinen Verbreitung des Cartesianischen Lehrbegriffs zu widersetzen; so war es schon der Mühe werth, die wesentlichsten Behauptungen desselben, und vornehmlich diejenigen aufzuführen, die sich bei dem Stagiriten noch gar nicht, oder doch in einem verschiedenen Sinne finden, ob sie gleich aus

der großen Menge der scholastischen Begriffe ausgelesen seyn möchten. Hätten die Glieder der peripatetischen Schule alle bei einem und eben demselben Scholastiker geschöpft, so hätte man mit einer kurzen Anzeige genug thun können. Allein da die Schulphilosophen so oft von einander abwichen, und unsre Peripatetiker selbst nicht immer unter sich einverstanden waren, so durfte der Mangel neuer Entdeckungen nicht zur Entschuldigung dienen, weil man doch hätte sagen müssen, welche der alten Behauptungen sie angenommen, und welche sie verworfen hätten.

Es war aber ein Umriß ihrer Philosophie zur Erfüllung der Geschichte noch unentbehrlicher, theils weil einige der scholastischen Streitigkeiten in derselben zu Ende gebracht wurden, theils weil wir in ihr eine der nächsten Quellen zur leibnitz-Wolfischen Ontologie entdecken, vorzüglich aber, weil alle Geschichtschreiber, bis auf Tiedemann herab, selbst die Scholastik mit einer unverzeihlichen Nachlässigkeit behandelt haben. Nicht Einer außer dem letztern kann sich rühmen, nur Eins der scholastischen Systeme hingestellt, oder nur seinen Lesern die vornehmsten scholastischen Streitfragen mit den darüber geführten Untersuchungen vorgelegt zu haben.

Wie konnte man nun glauben, die Freunde der Geschichte der Philosophie sattsam zu unterrichten, wenn man etwa sagte, daß die neuen Peripatetiker das System des Stagiriten wiederhergestellt, in der Fol-

ge aber viele Lehren der Scholastiker in dasselbe aufgenommen hätten, da man nicht einmahl finden konnte, was von den Philosophen des Mittelalters gelehrt worden sei? Für Bruckern, da er einmahl ein so großes Werk unternahm, wäre es wohl Pflicht gewesen, eine so lange Reihe von Philosophen nicht nach dem oberflächlichen Gerede ihrer Gegner, die mehrentheils bloß Philologen und Asceten waren, abzufertigen, sondern ihre Werke selbst einer genauen Prüfung zu unterwerfen, zumahl diese Arbeiten durch die langen Jahrhunderte, welche ihnen Beifall geschenkt, die größte Aufmerksamkeit erregen mußten. Anstatt aber ihre Schriften durchzugehen, wählte er freilich das viel leichtere Mittel, in den wegwerfenden Ton seiner Zeitgenossen einzustimmen, ohne zu bedenken, daß Leibnitz bei den Scholastikern oft Gold gefunden, und Wolf in ihren Schulen groß gewachsen war. Brucker blieb daher mit allen Philosophen des Mittelalters fast unbekannt, und vermochte auf diese Weise auch nicht Einen richtigen Entwurf des Lehrgebäudes der neuen Peripatetiker zu geben, die man überhaupt mit mehrerm Rechte für eine eigene Schule der Scholastiker, als für die Wiederhersteller des reinen Sinnes des Stagiriten halten sollte.

Von den nächstfolgenden Geschichtschreibern, die jedoch mehrentheils nur Compendiatoren waren, scheint sich keiner der verdienstlichen Arbeit unterzogen zu haben, die Scholastiker durchzusuchen, bis Tiede-

manns Geist in dieselben eingedrungen, und uns die erste Geschichte der Schulphilosophie gegeben hat. Ein Verdienst, das nur diejenigen richtig zu schätzen vermögen, die mit jenen, oft so ungerecht verworfenen Philosophen selbst Umgang gehabt, und daher die Schwierigkeiten lebhafter empfunden haben, die das Studium der Scholastik nothwendig mit sich führt. Allein die Absicht dieses großen Forschers in der Geschichte der Philosophie ging eigentlich nur dahin, die Fortschritte der Metaphysik zu bezeichnen, und aus dem weiten Umfange der Geschichte nur dasjenige herauszuheben, was von Zeit zu Zeit neu gewesen war. In dieser Hinsicht gehörten also unsre Peripatetiker füglich nicht in seinen Plan, und er ließ sie daher, wie mehrere spätere Bearbeiter der alten Systeme hinweg.

Dies Alles hat mich bewogen, den Freunden der Geschichte der Philosophie gegenwärtigen Versuch vorzulegen, indem freilich nicht Alles geleistet seyn kann, was eine vollständige pragmatische Behandlung erfordern möchte, und der nur die Logik und Metaphysik dieser Schule in ihren allgemeinen Zügen, und zwar so darstellt, wie sie die neuen Peripatetiker aus dem Stagiriten und den Scholastikern gezogen haben. Ein größeres Verdienst würde sich freilich derjenige Schriftsteller erwerben, der bei dieser Gelegenheit zugleich die Frage genugthuend beantworten könnte: ob, und wie weit diese Schule das Lehrgebäude des Aristoteles richtig dargestellt, und wodurch sie zu falschen Auslegun-

gen verleitet worden wäre? Ein Verdienst, auf welches ich, als unfähig, den Geist der Griechen zu ergründen, Verzicht leisten muß, da selbst die besten Forscher in der alten Philosophie über den reinen Sinn des Stagiriten noch nicht ganz einverstanden sind.

Die nahe Verwandtschaft der neuen Peripatetiker mit den Schulphilosophen nöthigte mich fast bei jedem ihrer Lehrsätze zu den letztern zurückzugehen, und ich wurde bei dieser Gelegenheit auch zu einer kurzen Betrachtung des Nominalisten- und Realistenstreits hingezogen, der in dieser Schule zur endlichen Entscheidung kam. Da ich nun bei unsern Geschichtschreibern über die wechselseitigen Behauptungen und Gründe sehr wenig aufgezeichnet fand, und der Gegenstand für den Umfang dieser Schrift viel zu groß war; so entschloß ich mich, in einer besondern Abhandlung die vorzüglichsten Systeme zu betrachten, welche die Scholastiker hierüber entworfen hatten. Aus Bruckers und seiner Nachfolger Werken wird man wenig mehr als den äußersten Umriß ersehen können, den Brucker noch dazu nicht aus den scholastischen Schriften selbst gezogen hatte, sondern der von ihm noch andern Schriftstellern, die sich mehr mit den Nebenumständen als dem Gegenstande selbst beschäftigen, entworfen war; daher das Mangelhafte seiner Behandlung jedem, der die Streiter selbst kennt, auffallen muß. Auch hier wird man Tiedemanns Arbeit sehr hervorstechend finden, nur daß die Sachen,

seiner Methode nach, zerstreut vorkommen müssen, und daher die Uebersicht nicht ganz leicht seyn kann.

Ich glaube übrigens die vorzüglichste Quelle des Streits zwischen den Anhängern des Scotus und Occam angegeben zu haben, und hoffe, daß man sich überzeugen wird, wie die ganze Untersuchung nicht bloßes Wortgezänk war, sondern die wichtige Frage zum Gegenstande hatte: ob unsrer Erkenntniß Realität zukomme oder nicht? Der ganze Streit mußte daher für das scholastische Zeitalter so wichtig seyn, als es für uns nur die Untersuchungen über den kritischen Idealismus seyn können. Dagegen glaube ich gern, daß Thomas von Aquino und der subtile Lehrer nicht so weit von einander getrennt waren, als ihre Schüler glauben mochten, und daß die wahre Meinung des Scotus auf das System des englischen Vaters zurückgeführt werden konnte. Allein Scotus hatte zum Mißverstande gar zu oft Anlaß gegeben, und mußte es sich daher gefallen lassen, daß man ihn nach allen realistischen Vorstellungen erklärte, wobei man sich auch durch die übrigen Beweise seiner Gründlichkeit nicht zurückhalten ließ, ihm die gröbsten, allen menschlichen Verstand empörenden Meinungen beizulegen. Ein Beweis, wie nöthig es selbst dem tiefsinnigsten Philosophen ist, seinen reinen Sinn durch bestimmte Ausdrücke seinen Lesern vorzulegen, wenn er sich in der Folge nicht von Freund und Feind gemißhandelt sehen will.

Daß ich die Theorie des heil. Thomas über das Uebel, die Vorsehung und die Freiheit, in einem besondern Zusatze folgen lasse, wird man mir hoffentlich verzeihen, wenn man bedenkt, daß dies Meisterstück scholastischen Tiefsinns eine Hauptquelle zur leibnitzischen Theodicee hergab, und bis jetzt ganz vernachlässigt und fast unbemerkt geblieben ist. Herr Werdermann hat zwar im dritten Theile seiner Theodicee Vieles aus der Thomistischen Lehre von dem Willen und der Freiheit vorgetragen, die Lehre vom Uebel und der Vorsehung aber übergangen, die doch unstreitig zu den schönsten Theilen des ganzen Lehrgebäudes gehören. Denn wäre Thomas auf das Gesetz des zureichenden Grundes verfallen, so möchte Leibnitzen wohl an diesem wichtigen Theile der Metaphysik sehr wenig zu thun übrig geblieben seyn. Sollten übrigens Freunde der Geschichte der Philosophie diesen kleinen Versuchen Beifall schenken, so würde ich mir keine Mühe verdrießen lassen, um von mehrern Theilen der Scholastik ähnliche Umrisse zu entwerfen, die vielleicht zu einiger Erleichterung beim Studium der Philosophie des Mittelalters dienen könnten.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Beschaffenheit der reinen peripatetischen Philosophie in dem sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderte.

Die Schule, welche man die reine oder ächte peripatetische nennte, hat vorzüglich diesen Nahmen dadurch erhalten, daß sie sich nicht allein ausschließungsweise an den Philosophen von Stagira hielt, sondern daß sie denselben auch in der Grundsprache zu studiren pflegte, wenn die Scholastiker sich nur der Lateinischen Uebersetzungen bedienten, die zum Theil nach Arabischen Versionen verfertigt worden waren.

Das Aufleben der Litteratur der Griechen, und der Geschmack, den man damals an ihrer Sprache fand, hatten dieß Studium an der Quelle ungemein erleichtert, zumal der Stifter dieser neuen Schule, Philipp Melanchthon, in diesem Theile der Gelehrsamkeit mit außerordentlichem Glücke fortgeschritten war. Man hat sich indessen oft gewundert, warum dieser große Mann das System des Aristoteles wieder hervorgezogen habe, da doch Luther diesen Philosophen sammt allen seinen Nachfolgern mit großer Verächtlichkeit behandelte, und den Sieg über ihn und seine Philosophie für nöthig hielt, um die christliche Religion zu reinigen. Allein Melanchthon hatte weiter

als er gesehen, und man wird nicht anstehen können, ihm Beifall zu ertheilen, wenn man seine Gründe einer nähern Untersuchung unterwerfen will. [a])

Philosophiren wollte man wieder, philosophiren mußte man, wenn die Religion nicht in die Hände der Schwärmer gerathen, und die Wissenschaften einer blinden Willkühr Preiß gegeben werden sollten. Allein ein eklektisches System zu erbauen gestattete der Geist jener Zeiten nicht. Viel zu sehr an die Hand eines Lehrers gewöhnt, konnte man nicht wagen, den verwickelten Weg allein zu gehen, und um eine Musterung der vorhandenen Ideen vornehmen zu können, waren die ersten Principien noch nicht aufgefunden worden, die man bei derselben hätte zum Grunde legen müssen, daher man auch in der Folge sahe, wie einige sich selbst überlassene Philosophen [Vanini, Bruno da Nola ꝛc.] bei der Vermischung der Systeme in die gröbsten Ausschweifungen verfallen waren.

Wen von den Alten sollte man nun zum Führer wählen? Plato war bei seiner dialogischen Form nicht systematisch genug, und er konnte, entstellt durch seine spätere Alexandrinische Secte, sehr leicht die Religion in Schwärmerei verwandeln; die Stoiker waren wegen ihres unvermeidlichen Schicksals, Epikur wegen seines blinden Zufalles anstößig, weil man diese Lehren, die doch mit dem Christenthume unverträglich waren, nicht aus ihren Systemen herausbringen konnte; dahingegen Aristoteles

a) Herm. ab Elswig de var. fort. Aristotelis, p. 36.

durch die Scholastiker schon zum christlichen Denker umgestimmt worden war. Vorzüglich aber hatte er durch sein Organon einen entscheidenden Vorzug vor allen übrigen Philosophen, indem man in demselben eine fast vollständige Theorie des Denkens aufgestellt fand, ohne welche in keiner Wissenschaft sichre Fortschritte gemacht werden konnten. Melanchthon war daher in seiner Wahl nicht ohne Gründe zu Werke gegangen, [b]) und ich bin überzeugt, daß, wäre damals der Stagirit verworfen worden, wir nicht in unsrer Philosophie und in keiner Wissenschaft noch so weit gekommen seyn würden, als wir in unserm Jahrhunderte vorgedrungen sind.

Der allgemeine Haß, den Luther samt den schönen Geistern seiner Zeit gegen die Philosophie der Scholastiker angeregt hatten; die ekelhafte Weitschweifigkeit, mit welcher sie ihre Systeme vorzutragen pflegten, und die vielen Spitzfindigkeiten, durch welche sie bei ihren Kämpfen sich fast jedesmal zu decken wußten, bewogen anfangs die neuen Hersteller der Philosophie, wo möglich Alles aus dem Systeme zu entfernen, was der Fleiß des Mittelalters nur hinzugethan haben mochte. Allein Aristoteles war oft vieldeutig und dunkel; seine Ideen führten auf neue, die aus ihnen fließen mußten; der christliche Glaube forderte manche Accommodation: wie sollte man nun die Scholasti-

b) Phil. Melanchthonis Oratio de utilitate philosophiae. Declamat. Tom. II. p. 353. Oratio de Aristotele, ibid. Tom. III. p. 351. Thel. publ. Disp. d. VII. Iun. 1542. exc. V. Acta Philosoph. Vol. II. p. 611.

ker entbehren können, die so oft seine Ausleger gewesen waren, so oft seine Gedanken verfolgt, ihm so oft mit ihrer Theologie ausgesöhnt hatten? Sollte die Arbeit mehrerer Jahrhunderte unbenutzt liegen bleiben; sollte man jene Philosophen ganz vergessen, die noch vor Kurzem die allgemeinen Lehrer gewesen waren, und in deren Schulen Melanchthon und viele seiner Gefährten Unterricht in der Philosophie genossen hatten? Schon dies mußte die neuen Peripatetiker nöthigen, hin und wieder nach den Schulphilosophen zu greifen, wenn sie nicht bis dahin zurückgehen wollten, wo jene zu philosophiren angefangen hatten. Die vielen Streitigkeiten der Religionsparteien machten dies Bedürfniß nur noch dringender, zumal die Schulphilosophie in der Römischen Kirche, durch die neuentstandene Gesellschaft Jesu, wieder empor gehoben worden war, deren Glieder jetzt die protestantischen Theologen mit den Waffen der Scholastik zu bekämpfen pflegten. Wollten nun die Letztern ihr Feld vertheidigen, so war es nöthig, sich mit den Begriffen und der Sprache der Gegner bekannt zu machen. Sie mußten sie daher erlernen, und dadurch bald inne werden, welch ein herrliches Mittel sie auch ihnen seyn mußte, um die neu eroberten Lorbeern behaupten zu können.

Es flossen daher immer mehr und mehr scholastische Definitionen und Distinctionen in die neuen Darstellungen des peripatetischen Systems hinein, und sie wurden, vorzüglich seit der Unterredung zu Regensburg (1601), wo Cornelius Martini manchen Jesuiten mit seinen ei-

genen Waffen in die Enge trieb, der abgedankten Schul-philosophie so ähnlich, daß man ein wesentliches Merkmal fast ganz vermißt, durch welches im Allgemeinen das neue Aristotelische System von der letztern unterschieden werden könnte. Man sollte daher diese Philosophen, anstatt sie für ächte Aristoteliker auszugeben, vielmehr eine neue Schule der Scholastiker nennen, zumal sie sich von denjenigen Auslegern des Stagiriten, welche seltner ihre Zuflucht zu jenen Philosophen nehmen, in sehr wichtigen Lehren zu entfernen pflegen. Darin scheinen sie sich jedoch von den Schulphilosophen in etwas auszuzeichnen, daß sie nicht leicht auf die Autoritäten der Kirchenväter bauen, nicht so sehr wie jene die Theologie in die Philosophie einmischen, und in der letztern überhaupt nicht gern Gegenstände behandeln, die nicht schon Aristoteles seiner Aufmerksamkeit werthgehalten hatte, oder zu welchen doch durch ihn eine nähere Veranlassung gegeben worden war. Sie hielten sich daher oft sorgfältig von solchen Lehren zurück, die Anstoß geben konnten, zumal da ihre Kirche durch innern Zwiespalt sehr zerrüttet war, bei dem man sie leicht in die Streitigkeiten zu verflechten und des Irrglaubens zu beschuldigen pflegte. c) Auch hatten sie sich an keine der scholastischen Secten eigentlich angeschlossen, ob sie gleich

c) So wurde Schegk, der mit Simon Simonius über die beiden Naturen in Christo in Streit gekommen war, für irrgläubig gehalten; zumal da er die Auferstehung desjenigen Leibes, welcher gestorben, nicht zugestehen wollte; Sennert kam im Verdacht des Socinianismus; Hornejus wurde in den Streit über die guten Werke, und Dreyer in die Synkretistischen Händel gezogen.

von den Nominalisten ausgegangen waren, sondern sie suchten oft den sichern Mittelweg mit philosophischer Bescheidenheit. Auf diese Weise umgingen sie manche Excursionen der Scholastiker, und indem sie zugleich die bei den letztern so beliebte Methode, über jeden Satz die Meinungen pro et contra zu vernehmen und zu bestreiten, verließen,[d]) so verloren ihre Schriften die abschreckende Weitschweifigkeit, und zogen sich mehrentheils in eine compendiarische Form zurück. Hatten sie Lust, ein Thema ausführlicher zu bearbeiten, so geschahe dies gewöhnlich in akademischen Dissertationen, von denen die Litteratur dieser Philosophie eine ungeheuere und fast unübersehbare Menge aufzuweisen hat. [e]) Uebrigens behielten sie Vieles in der Sprache und in der Art des Vortrags von den Scholastikern bei, von denen sie auch ihre Terminologie zu entlehnen pflegten. Geschmackvollere Philosophen, als Melanchthon, Piccart und Taurellus, suchten indessen die Barbarei des Mittelalters so viel wie möglich zu vermeiden, dahingegen andere, als Stahl, Scheibler, Hornejus, ihren Vorgängern hierin wenig vorzuwerfen haben möchten.

Weniger aber noch als in ihrem Vortrage würden sie den Scholastikern in Ansehung der philosophischen Freiheit vorzuziehen seyn, da sie oft ängstlicher an ihrem Lehrer als selbst jene hingen, bei denen der heil. Augustin, Boethius und Andere oft genug ihre Stimmen geben mußten. Allein

d) Spuren dieser Methode findet man jedoch noch oft bei ihnen.

e) Man sehe nur die Philosophia Altdorfiana.

hier war Aristoteles in Sachen der Vernunft der einzige eigentliche Richter, [f]) der bei Manchem lieber etwas nicht gesagt haben mußte, als daß er hätte sollen Unrecht haben. Einige, und selbst Melanchthon, wichen jedoch in etlichen Stücken von ihm ab, und hielten dafür, daß sein System nicht sowohl durchgängig wahr, als nur besser und gründlicher als jedes andere wäre. [g]) Uebrigens versteht es sich von selbst, daß er nicht für in so hohem Grade untrüglich gehalten wurde; um nicht aus der heil. Schrift Belehrung annehmen zu müssen. Ein einziger Mann aber, den man gewöhnlich mit zu dieser Schule zählt, Nikolaus Taurellus, zeichnete sich durch seinen freiern Blick vor allen seinen Gefährten aus. Das Spielwerk, das man mit einer geoffenbarten und einer von ihr verschiedenen Wahrheit der Vernunft schon so oft getrieben hatte, wußte dieser feine Kopf gar wohl zu schätzen, und wollte daher die Mißstimmungen zwischen der Philosophie und der Religion durch Vernunft und Bibel auflösen, indem er richtig einsahe, daß beide, wie fern sie wahr wären, sich nicht widersprechen könnten. Er suchte daher das System des Aristoteles zu reinigen, und hier und da zu zeigen, wo derselbe und seine Ausleger in Irrthum verfallen wären, und fand auf diese Weise die Quelle der Philosophie in der Vernunft, nicht in den Stagiriten. [h]) In

f) Retinenda sane forma regiminis monarchici, qua nulla potest esse pro statu corrupti hominum ingenii, litterariae reipublicae salubrior. Iac. Thomasii Progr. p. 469.

g) Acta Philosoph. Vol. II. p. 613.

h) Humanae menti, non Aristoteli, philosophia est adscri-

dieser Absicht schrieb er das bekannte Buch, der Triumph der Philosophie genannt, welches in seinen Zeiten außerordentliches Aufsehn erregen, zugleich aber auch den damaligen Philosophen und Theolo-n anstößig werden mußte. [i]) Jene sahen ihn nicht für ächt Aristotelisch, diese nicht für ächt christlich an, ob er gleich in heiligen Eifer entbrannte, sobald sich die gefährlichen Meinungen eines Cäsalpin oder Piccolomini über die Alpen wagen wollten, [k]) und den Stagiriten nur wünschte gereinigt und berichtigt zu sehen. Hätten mehrere Glieder dieser Schule so frei wie er gedacht, so würde man die Fehler des peripatetischen Systems viel früher erkannt, viel früher auf Mittel gedacht haben, dieses Lehrgebäude durch freiern Gebrauch der Vernunft zu berichtigen. Wie viel früher würde alsdann eine reinere, von den Fesseln der

benda. Non is enim philoſophiam peperit, nec ipſi nomen indidit, ut a philoſopho philoſophia denominaretur, cum non credere, ſed intelligere potius philoſophiae ſit dignitas. — Quam ob rem ratio vera philoſophiae mater eſt, pater Ariſtoteles, vel quisquis ipſo melius rationes humanas examinaverit, veriusque res obſcuras expoſuerit. Taurelli Phil. Triumphus, p. 2.

i) Jacob Schegk und Philipp Scherbe waren nicht mit seiner Philosophie zufrieden, und einige Theologen wollten ihn gar zum Atheisten machen, wovon Brucker und Bayle hinlängliche Nachricht geben. Ein sklavischer Aristoteliker wollte er aber auch nicht seyn (Alpes Caeſae Praef. p. 37.), hielt aber doch das peripatetische System für das beste.

k) Hierüber sehe man mehrere seiner Streitschriften, als: Alpes Caeſae; Diſcurſiones de mundo adv. Franciſc. Piccolomineum; Diſcurſiones de coelo; de rerum aeternitate; Metaphiſices univerſalis, Partes IV.

Autorität gelösete Philosophie hervorgegangen seyn? Jetzt aber wurde der Fleiß der ganzen Schule fast einzig und allein auf ein Erklären, Darstellen und Begründen Aristotelischer Ideen mit Hülfe der Scholastiker verwendet, und das Fortschreiten in ein freieres Feld gänzlich außer Augen gestellt.

Zweiter Abschnitt.

Beschaffenheit der Logik bei den reinen Peripatetikern des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts.

Von der Philosophie überhaupt hatte Aristoteles keine genaue und förmliche Erklärung gegeben, [a]) daher eine solche auch bei den mehresten Gliedern seiner neuen Schule vermißt wird. Indessen wurden doch gewöhnlich nach dem aus der scholastischen Philosophie herübergenommenen sehr allgemeine Begriffe vorausgesetzt, daß sie die gewisse Erkenntniß desjenigen sey, was durch Vernunft erkennbar wäre. [b]) Dem Vater Aristoteles gemäß, theilte man sie aber in die theoretische — Physik und Metaphysik — und praktische Philosophie, und setzte die Logik als ein Werkzeug (Organon) dem ganzen Systeme voran. Man hatte sich zwar schon im Zeitalter der Scholastiker auf die unnütze Untersuchung eingelassen, ob die Logik eine Wissen-

a) Buhle Lehrbuch der Gesch. der Philos, 2ter Band, S. 359.
b) Mich. Piccarti Diss. de Philosophia, §. 11. 12. Philos. Altdorfiana, p. 121,

schaft oder Kunst sey? ob sie zur Philosophie gehöre? und wenn dies, ob sie zur theoretischen oder zur praktischen gezählt werden müsse? c) Allein in der neuen Schule war man dahin einverstanden, daß man sie den übrigen Theilen als Instrumentalphilosophie vorhergehen ließ. Nach Art der Scholastiker nannte man sie mehrentheils Dialektik, obgleich Aristoteles, oder vielleicht seine Ausleger, diese Benennung nur demjenigen Theile beigelegt haben mochten, der sich mit wahrscheinlichen Sätzen zu beschäftigen pflegte. d) Man stützte sich hierbei aber vornehmlich auf die Autorität des Cicero, und Melanchthon, erklärte dem gemäß, die Dialektik als eine Kunst richtig, ordentlich und eindringend zu lehren. Andere setzen den Zweck der Logik in die Kunst zu schließen, und richteten darnach ihre Definitionen ein; Andere sahen mehr auf die Entdeckung der Wahrheit, die durch sie bewirkt werden sollte. e)

Sie wurde übrigens ganz frei von aller Einmischung psychologischer Lehren vorgetragen, welche Methode be-

c) Wer hier die verschiedenen Meinungen lesen will, der findet sie beim Zabarella in seinem Buche: de natura logicae, desgleichen in Andr. Hagemann Diss. de natura logicae. Zur praktischen Philosophie zählt sie unter andern noch Eustachius a Sancto Paulo Philosoph. quadripartita, I. p. 2.

d) Aristotelis Opp. ed. Du Vall, Tom. I. p. 256. S. p. 264, Suidas sub v. διαλεκτικη, p. 699.

e) Melanchthon Dial. p. I. Iac. Thomasius Erotemata log. p. I. Hagemann l. l. §. 41: Logica est ars in quaevis re inquirendi veritatem vel opinionem. Hierin stimmen Mehrere überein.

kanntlich dann erst Sitte wurde, als die Lockische Philosophie mehr Ansehn gewann, deren Urheber hierin mit seinem Beispiele vorgegangen war. Begriffe, Urtheile und Schlüsse, als die allgemeinsten Operationen des Denkens, waren die Gegenstände der Untersuchungen der Peripatetiker, die sich jedoch unter der Anführung ihres Lehrers mehr mit der Zergliederung und Eintheilung der Begriffe, als mit Beweisen und Abtheilungen der Lehrsätze aus allgemeinen Principien zu beschäftigen pflegten. Man findet bei ihnen nicht einmal den Satz des Widerspruchs als den allgemeinsten logischen Grundsatz aufgestellt, ob sie gleich bisweilen auf ihn stoßen und ihn stillschweigend voraussetzen mußten, wenn ihren Lehren innere Haltbarkeit zukommen sollte. f) Sie erschien indessen doch in systematischer Form, und dieß um so mehr, da sie schon durch ihren Schöpfer in dieselbe eingekleidet worden war, dessen spätere Ausleger nebst den Scholastikern so viel an ihr gezimmert hatten, daß sie nun in der synthetischen Metho-

f) Bis auf den Darjes (Vernunftkunst, 1737. §. 1.) wird der Satz des Widerspruchs zwar von den Logikern als ein Principium oft erwähnt, aber es wird nicht eigentlich von ihm ausgegangen. Selbst Wolf stellt ihn in seiner Logik nicht auf, ob er gleich dazu Gelegenheit hatte (Logica, §. 518.), weil er die logischen Principien aus der Ontologie und Psychologie entlehnt wissen wollte (Discursus praeliminaris, §. 89. 91.) Allein er muß eigentlich in der Logik als das allgemeinste Gesetz des Verstandes, als logischer Grundsatz erscheinen, da er in der Ontologie in allgemeinerer Hinsicht als Gesetz der Dinge überhaupt, als metaphysischer Grundsatz auftritt, und nicht bloß logisch für den Verstand, sondern für das Ding überhaupt gültig ist.

de auftreten konnte, in welcher sie bis jetzt noch zu erscheinen pflegt.

Ein großer Fehler der peripatetischen Logiker war indessen die blinde Anhänglichkeit an der unzulänglichen Kategorienlehre des Stagiriten, über welche sie bei ihrer Betrachtung der Begriffe nicht hinauszugehen wagten. Sie vernachlässigten dabei die Classification der Begriffe nach ihrem formellen Unterschiede, oder nach dem Grade der Klarheit der Erkenntniß, und unterscheiden nicht die einfachen Begriffe von den zusammengesetzten, wozu sich doch manche Veranlassung fand. g)

In Ansehung ihres Umfangs wurden die Begriffe vorzüglich nach den Prädicabilien oder Kategoremen der ältern

g) In der scholastischen Philosophie wurde zwar auf die Deutlichkeit und Undeutlichkeit der Begriffe auch Rücksicht genommen, allein in anderer Art, als bei uns. Eustachius l. l. p. 15: Simplex mentis apprehensio duplex est, altera confusa, altera distincta; illa dicitur cum, quid vocabulum significet, duntaxat intelligitur; haec vero cum non tantum quid vox significet, sed etiam quid sit res significata clare et distincte concipitur. Illa termini, seu vocis, haec naturae et essentiae apprehensio dicitur.

Idea simplex et composita hat in der peripatetischen Logik ebenfalls eine von der unsrigen verschiedene Bedeutung: Simplex idea est ea, quae rem vel modum duntaxat repraesentat; composita, quae rem simul et rei modum exhibet. Facciolatti rudimenta Logicae, p. 36. In diesem Sinne betrachtete noch Wolf die einfachen Begriffe (Log. §. 104 seq.), obgleich Locke schon einer richtigern Theorie vorgearbeitet hatte. Allein viel früher als er bemerkte sie schon Ioh. Duns Scotus, und machte einigen Gebrauch von ihnen. Sententiarum I. Distinct. 3. Quaest. 2. p. 392: Conceptus simpliciter simplices, igitur non intelligibiles nisi distincte et totaliter.

Peripatetiker betrachtet,[h]) und diese sowohl als die Scholastiker hatten es hier an subtilen Unterscheidungen keinesweges ermangeln lassen, die anjetzt auch in die Logik der neuen Schule übergingen. Ob aber gleich diese Betrachtungsart der Begriffe gewissermaßen ihre Richtigkeit hatte, und ihrem Wesen nach in jeder Logik vorkommen muß; so war sie doch durch die vielen Spitzfindigkeiten und die schulübliche Terminologie nicht nur undeutlich geworden, sondern es waren auch auffallende Fehler in dieselbe eingeschlichen.[i])

Von diesen Prädicabilien müssen bekanntermaßen die Prädicamente oder Kategorien unterschieden werden, welche die allgemeinsten und einfachsten Klassen aller in einem Gegenstande anzutreffenden Prädicate angeben sollten, und

h) Diese Prädicabilien sind bekanntlich genus, species, differentia, proprium, accidens. Letzteres ist das im Begriffe noch Unbestimmte, und heißt accidens praedicabile, welches von dem der Substanz entgegengesetzten (accidens praedicamentale) zu unterscheiden ist.

i) Man sehe nur in jeder peripatetischen Logik die Lehre von der Eigenschaft oder dem proprio und seinen modis. Der erste modus heißt: Quod soli (speciei), sed non omni (individuo) competit, und ist schon kein eigentliches proprium; der zweite modus: quod omni, sed non soli competit, ist das gemeinsame Attribut; der dritte: quod omni, soli, sed non semper competit, kann nur, in der Möglichkeit gedacht, eine Eigenschaft seyn, in der Wirklichkeit ist er zufällig; der vierte: quod omni, soli, semper et necessario competit, ist das eigenthümliche Attribut, das wahre proprium, und es bleibt daher nichts als das gemeinsame und das eigenthümliche Attribut. So sagt auch Piccart (Organon, p. 146.): Proprium est, quod soli inest rei, et cum re reciprocatur, caeterum essentiam rei non attingit.

deren Unterschied von den Prädicabilien die Scholastiker also bestimmten, daß letztere modi praedicandi, erstere res praedicatae wären.[k]) Als solche gehörten sie nun eigentlich nicht in die Logik, sondern in die Metaphysik, welche damals fast nichts als Ontologie enthielt, und ihre Verbindung mit der Logik führte daher auf eine unnütze und ungerechte Ausdehnung der letztern hinaus, indem man der Eintheilungen und Erklärungen der unter den Kategorien zu denkenden Dinge unendlich viele machen konnte, und sich wirklich oft bis zur Ausschweifung auszudehnen pflegte. Allein die Aristotelische Kategorientafel hatte überdies ihre eigenthümlichen Fehler, indem alle Kategorien des

k) Melanchthon giebt jedoch diesen Unterschied bloß logisch an: Praedicamenta ſunt rerum appellationes, ſed praedicabilia ſunt ipſarum appellationum diſtinctiones. Dial. p. 15.
Bekanntermaßen sind die zehn Kategorien folgende: Subſtantia, qualitas, quantitas, ubi, quando, relatio, actio, paſſio, ſitus, habitus. Letztere neune sind die Klassen für das Accidens. Substanz gehörte eigentlich nicht mit in die Prädicamente, und so war Melanchthons Erklärung richtig, wenn er sagte: „Praedicamentum eſt ordo generum et „ſpecierum ſub uno genere generaliſſimo, quod aut ſub- „ſtantiam aut accidens aliquod ſignificat.“ Dial. p. 15. Der Begriff der Substanz ist übrigens bei allen diesen Philosophen zweideutig. Ueberhaupt ist Substanz nehmlich dasjenige, was nicht in einem andern als seinem Subjecte ist. Als einzelnes für sich bestehendes Ding heißt sie ſubſtantia prima: quae nec de ſubiecto aliquo dicitur, nec eſt in ſubiecto aliquo. Als allgemeiner Begriff der Gattung oder Art der Substanzen ist sie Subſtantia ſecunda, quae de ſubiecto aliquo dicitur, nec eſt in ſubiecto aliquo. Ariſt. Categ. c. V. Opp. Tom. I. p. 22 ſeq. Piccarti Organon p. 30. Melanchthonis Dial. p. 17. Horneii Dial. p. 27 ſqq. Zabarella Tab. log. Opp. I. p. 100 ſq. Stierii praec. log. p. 9. Mehrere Bedeutungen kommen in der Metaphysik vor.

Accidens auf die der Qualität und Relation zurückgeführt werden konnten. Es fand daher dies System, seit der Erscheinung der Cartesianischen Philosophie, keinen Beifall mehr, und sank mit der Aristotelischen Schule dahin, nachdem die Leibnitz-Wolfische Philosophie die möglichen Prädicate der Dinge auf die wesentlichen Stücken, die Eigenschaften, zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnisse zurückzuführen lehrte.[1])

Es war indessen für die dunkeln Zeiten des Mittelalters nicht ohne Vortheil gewesen, daß Aristoteles seine Kategorienlehre in die Logik aufgenommen hatte. Denn da das Organon, ehe seine metaphysischen Schriften in den Abendländern herrschend wurden, die Stelle aller theoretischen Philosophie ausfüllen mußte, so wurde doch durch jene Classification der Verstand schon in seiner Kindheit an eine wissenschaftliche Betrachtung der Dinge gewöhnt, und erhielt bei den ersten Schritten auf dem Wege der Philosophie ein System von allgemeinen Begriffen, das doch immer besser seyn mochte, als jedes andere, das von dem neunten oder zehnten Jahrhundert erfunden worden wäre. Was selbst scharfsinnige Köpfe späterer Zeit bei ähnlichen Versuchen herausgebracht haben, das zeigen die unzählbaren Prädicamente der Ramisten und des Raymundus Lullus.

1) Sehr gründlich urtheilt über die Prädicamente Joh. Clericus, Opp. I. p. 28 sqq. Daß übrigens die Kantischen Kategorien ganz etwas anders sind, ist hier keiner weitern Bemerkung werth.

Der Lehre von den Prädicamenten pflegte man die Untersuchung vorhergehen zu lassen, welche der Schöpfer des Systems zum bessern Verständnisse und Gebrauche der Kategorien denselben unter dem Titel der Protheorie vorgesetzt hatte. Die Scholastiker nannten sie Anteprädicamente, und sie bestanden in Bestimmung der Begriffe und Worte, in Ansehung der Bedeutung; in Eintheilung der Ausdrücke in einfache oder complexe; der Sachen in Substanzen und Accidenzen, und in Regeln, welche natürliche Folgen aus den Begriffen der Geschlechter und Arten waren. m) Die erste dieser Regeln war nichts anders als das dictum de omni et nullo, die andere hingegen, welche aussagte, daß Geschlechtern, die nicht einander, oder beide zusammen einem dritten untergeordnet wären, verschiedene Differenzen zukämen, denjenigen Geschlechtern aber, die unter oder mit einander subalternirt wären, gleiche Differenzen zukommen könnten, wurde in der Schule selbst verlassen, weil sich mancherlei Schwierigkeiten bei ihrer Anwendung finden mochten. Melanchthon und Jac. Thomasius führten die Anteprädicamente nicht einmahl auf, und auch die Postprädicamente, oder die Hypotheorie, wurden in der Folge bei Seite ge-

m) Zeigt Nahme und Sache einerlei an, so heißt der Ausdruck: Synonimum, scholastisch Univocum; bezeichnet derselbe zweierlei Sachen, so heißt er Homonymum, bei dem Scholastiker Aequivocum; bekommt eine Sache den Nahmen von einer andern, so wird der Ausdruck Paronymum, scholastisch Denominativum genannt. Zwischen beide letztere fällt der terminus analogus.

setzt. [n]) Der Fehler, daß die hier vorkommenden Begriffe, welche aus der Vergleichung der Objecte, nach den Prädicamenten entstehen sollten, mehr metaphysich, als logisch betrachtet wurden, mochte den Dialektikern der geringste Anstoß seyn, da jene Betrachtungsart in der ganzen Kategorienlehre herrschend war. Allein einige andere Fehler waren zu auffallend, als daß sie noch lange hätten können übersehen werden. Die Postprädicamente gehörten gewissermaßen schon alle zur Relation, und das prius und simul war, wie fern es auf die Zeit bezogen wurde, schon unter quando begriffen, motus aber konnte zur actio gezählt werden. Jac. Thomasius, der überhaupt nicht ohne Verdienste um seine Schule war, setzte daher an die Stelle der Postprädicamente die Betrachtung der Begriffe nach ihrer Vergleichung. Dieser wichtige Theil der Logik wurde jedoch erst in unsern Tagen vorzüglich durch Hoffbauer und Maaß zu einer größern Vollständigkeit gebracht, da selbst die Wolfische Schule sich hier mancher Nachlässigkeit schuldig gemacht hatte, so daß der Arbeit des Andreas Rüdigers und seiner Nachfolger, Adolph Friedr. Hofmanns und des bekannten Crusius, manche Vorzüge hierin zugeschrieben werden müssen.

Die peripatetische Kategorienlehre ist das Vorzüglichste, was die Logik dieser Schule von der unsrigen auszeichnet; indem die Theorie der Urtheile und Schlüsse, einige klei-

n) Die Postprädicamente heißen: oppositio, prius, simul, motus, habere.

nere Verbesserungen der Neuern abgerechnet, schon seit den Zeiten des Aristoteles ihre unerschütterliche Festigkeit behauptet hatte, und unter den Scholastikern mit vieler Genauigkeit bearbeitet worden war. o) Der Scharfsinn der letztern hatte hier freilich nur in Kleinigkeiten sein Heil versuchen können, von denen manche schon bei der neuen Schule, manche erst in späterer Zeit verworfen worden sind. p)

o) Die Scholastiker, die Alles auf gewisse Quästiones zurückzuführen gewohnt waren, hatten auch die Untersuchung der Urtheile, nach ihrem formellen Unterschiede, auf die drei Fragen, quae? qualis? quanta? (sc. propositio) zurückgebracht. Allein man würde sich sehr irren, wenn man glauben wollte, sie hätten die Urtheile in keiner andern Rücksicht in Betrachtung gezogen. Die Modalität ist bei ihnen jedoch etwas anders, als bei den Kantianern; denn sie bezieht sich nicht sowohl auf den Grad der Gewißheit, oder auf das Fürwahrhalten, mit welchem das Urtheil im Verstande erkannt wird, als auf die Art und Weise, wie man das Prädicat dem Subjecte bestimmt zu- oder abspricht. Daher die vier Modi: necesse, contingens, possibile, impossibile. Bei Kanten ist sie daher nicht mit so vielem Rechte, wenigstens nicht objectiv, zur Form der Urtheile gerechnet worden, wie bei diesen Philosophen. Das, was bei den Kantianern Modalität ist, handeln sie bei der Untersuchung über die Wahrheit der Urtheile ab. Propositio necessaria ist das apodiktische, propositio contingens das problematische Urtheil. Eustachius l. l. p. 114. Melanchthon l. l. p. 67. Iac. Thomasius l. l. c. 22. 29. 31. Horneius l. l. Lib. II. c. 8. Kritik der reinen Vernunft, S. 99 ff. Jacobs Logik, §. 204.

p) Dahin gehören die indirecten Schlußarten der ersten Figur, bei denen der Unterbegriff in der Conclusion Prädicat wird. Sie waren dem Aristoteles nicht unbekannt; doch zählt er sie nicht zu den Figuren. Von den Scholastikern werden sie unter den barbarisch klingenden Formeln: baralip, celantes, dabitis, fapesmo, frisesomo, ausgedrückt. Die drei erstern entstehen durch zulässige Umkehrung der Conclusion,

In der Syllogistik hatten weder Aristoteles, noch die Scholastiker ein allgemein gültiges Principium für alle Schlüsse, oder auch nur, wie einige Neuere, ein eigenes für jede Figur aufgestellt, sondern das dictum de omni et nullo wurde als ein allgemeines gebraucht. Dennoch sahe man gar wohl ein, daß sich die untern Figuren nicht unmittelbar auf dasselbe zurückführen ließen, und nannte sie daher unvollkommene Figuren. Sie haben zwar, sagte man, für sich ihre Nothwendigkeit, aber die Einsicht in dieselbe erhalten wir erst durch die Reduction auf die Erste. q) Die vierte Figur, deren Erfindung Averroes dem Galen zuschrieb, hielt man übrigens für zu künstlich und unnatürlich, daher man die Schlüsse der drei ersten Figuren auch natürliche nannte, und die Peripatetiker behielten lieber die indirecten Schlußarten im Nothfalle bei, ehe sie eine vierte Figur zugestanden hätten. r)

die letztern durch Versetzung der Prämissen, und sind versetzte Schlüsse der vierten Figur. Melanchthon (Dial. p. 168.) und Hornejus (Dial. p. 138.) führen sie noch auf. Sie sind von den subalternirenden Schlußarten zu unterscheiden, bei denen der allgemeingeltende Schlußsatz particular genommen wird, als Barbari, Celaro etc. Auch die Reduction per impossibile, die schon beim Aristoteles vorkommt (Anal. pr. c. 11 seqq.), wurde nach und nach ausgelassen, und Jac. Thomasius gab den Grund ganz richtig an: quia syllogismum ex obscuro non facit clariorem, sed obscuriorem, l. l. p. 103.

q) Zabarella opp. log. p. 110. Scheibler de syllogismo II. 12.

r) Was in dem scholastischen Zeitalter für und wider die vierte Figur gestritten worden, darüber siehe Zabarella de quarta fig. syllog.

Es hatten übrigens diese Philosophen die scharfsinnige Untersuchung der Trugschlüsse, welche von ihrem Lehrer in einem eigenen Werke ausgeführt worden war, nicht unbenutzt gelassen, und die wichtigsten Verwahrungsmittel gegen den Irrthum unter besondern Abschnitten zusammengestellt. [s]) Allein den Neuern, welche seit Wolfen die Logik bearbeitet haben, kommen sie hierin, so wie in Allem, was zur Lehre von der Methode gehört, keinesweges gleich. Sie nahmen überhaupt zu wenig Rücksicht auf die Untersuchung des Erkenntnißvermögens, woher es kam, daß sie oft nicht fähig waren, die ersten Ursachen der Fehler aufzufinden. Dahingegen fand man bei ihnen eine Sammlung von Lehrsätzen, als Beweisgründe unter gewisse Klassen geordnet, um sie bei vorkommender Gelegenheit schnell auffinden zu können, und diese Sätze nannte man loci topici, loci argumentorum. Da aber die Logik des Aristoteles außerdem, daß sie Hülfsmittel zur Erleichterung des Denkens darreichen sollte, auch wahrscheinliche Erkenntnisse zum Gegenstande hatte, so wurden auch hier dergleichen Sätze aufgenommen, und ein Schluß mit einem wahrscheinlichen Vordersatze heißt in dieser Schule überhaupt ein topischer oder dialektischer Schluß, im Gegensatze des demonstrativen. Allein wahrscheinlich heißt, wie bekannt, in der Aristotelischen Philosophie dasjenige, was die allgemeine Meinung, vorzüglich die Meinung der Klügern, besagt, und ist also ganz etwas an-

s) Melanchthon l. l. p. 150 seqq. Horneius l. l. lib. VI. Thomasius l. l. c. 54.

ders, als was wir unter diesem Worte zu verstehen pflegen. t) Die Absicht dieser Sammlung war die Erleichterung des Denkens, und man hatte, um Alles beisammen zu haben, oft die halbe Metaphysik in die Logik hineingedrängt. Diese unrechtmäßige Vermischung abgesonderter Wissenschaften, und noch mehr der pedantische Anstrich, den der allzuhäufige Gebrauch jener Sätze den damaligen Gelehrten geben mochte, scheint ein gerechter Grund gewesen zu seyn, weshalb dieser Theil der Logik von den Neuern verworfen worden ist.

Rechnet man indessen das Fehlerhafte, das durch die Kategorienlehre in die Logik der neuern Peripatetiker geflossen war, ab, so muß man eingestehen, daß sie immer ein sehr brauchbares Werkzeug für den menschlichen Verstand abgab, das keineswegs die verächtlichen Blicke verdiente, welche die Gegner dieser Schule auf dasselbe zu werfen pflegten. Leibnitz und Wolf würden nicht solche systematische Köpfe geworden seyn, wären sie nicht durch die Subtilitäten des Organons hierzu gebildet worden, dessen wichtigster Theil, die Theorie der Urtheile und Schlüsse, im Wesentlichen für die Ewigkeit erfunden worden ist. Wir müssen daher glauben, daß der Eifer, mit welchem diese Schule vorzüglich jede Aenderung in der Logik zu vereiteln suchte, zum Vortheil dieser Wissenschaft gedieh, und daß der Fortgang in derselben gar sehr aufgehalten worden wäre, wenn das Glück den Ramisten

t) Aristoteles topic. I. c. 1. Piccarti organ. p. 129. Iac. Thomasius, c. 44.

Staatliche Bibliothek Regensburg

günstiger gewesen und ihrer Dialektik die Oberhand verschafft hätte. Zwar haben einige Neuere sich nicht unwichtige Verdienste um die Logik erworben, sowohl durch die bessere Darstellung, als vorzüglich durch die Absonderung der Logik und der Kategorienlehre, durch welche derselben ein negativer Gewinn zugewachsen ist. Allein dies Alles, und selbst der positive Gewinn, den sie aus den Untersuchungen der Neuern gezogen, ist mehrentheils durch den richtigen Gebrauch der Aristotelischen Theorie erlangt worden; und man könnte wohl mit Recht von der Logik sagen, daß sie sich selbst zu ihrer größern Vollkommenheit ausgebildet habe. Die durch die Leibnitz-Wolfische Schule eingeführte Untersuchung der Begriffe nach den Graden ihrer Klarheit, die von Wolfen angegebene Theorie zur Bildung höherer und niederer Begriffe, [u]) die auf Lockens Veranlassung seit den Zeiten Lamberts genauer angestellte Betrachtung der Begriffe, als einfache und zusammengesetzte, [v]) die bestimmtere Theorie der Begriffe und der Fragen, die uns Maaß gegeben, [w]) sammt demjenigen, was Hoffbauer für die Lehre der Urtheile und Schlüsse gethan, [x]) so wie die auf Andr. Rüdigers Veranlassung bearbeitete Lehre von der Wahrscheinlichkeit, [y]) müssen nebst einigen kleinern Verbesserungen vorzüglich zu dem positiven Gewinne derselben gezählt werden.

u) Siehe meine Gesch. d. Log. Met. Th. I. S. 131.
v) S. Ebend. 298. w) Ebend. 453.
x) Ebend. Th. 2. S. 426.
y) Ebend. Th. 1. S. 109.

Staatliche Bibliothek Regensburg

Dritter Abschnitt.

Beschaffenheit der Metaphysik und vorzüglich des allgemeinern Theils derselben.

Der vornehmste Theil der theoretischen Philosophie war in dieser Schule die Metaphysik. Sie sollte die Gründe aller Wissenschaften darreichen, sollte über die Naturlehre hinausgehen, sollte die Stütze der Theologie abgeben, und war selbst als die Erfindung des Stagiriten einer doppelten Achtung werth. Auch fand seine neue Schule das von ihm eröffnete Feld mit unermüdetem Fleiße von den Scholastikern bearbeitet, deren grübelnder Geist in allen Winkeln zu suchen, und nur zu viel auf unnütze Spitzfindigkeiten zu rechnen gewohnt war. Sie war die allgemeinste aller Wissenschaften, die Wissenschaft des Dinges überhaupt, wie fern es Ding ist, und also dasjenige, was wir seit Claubergs Zeiten mit dem passendern Namen der Ontologie zu benennen pflegen. Allein da sie in den generellen und speciellen Theil zerfiel, von denen der erstere die allgemeinsten Eigenschaften des Dinges, der letztere die besondern Arten der Dinge behandelte, so findet man hier schon die wesentlichen Züge zur spätern Eintheilung; nur daß die Psychologie und Körperlehre zur Physik gerechnet wurden. [a])

a) Aristotelis Metaph. IV. 1. 2. I. 2. VI. 1. Scheibleri Metaph I. 1. Iac. Thomasii Metaph. 1. Stahlii Metaph. p. 3. Prückneri Comp. Metaph. p. 9. 10. Die Einthei-

Aristoteles hatte aber keinen bestimmten Begriff des Dinges aufgestellt, von dem sich auch, als von dem allgemeinsten Gegenstande, keine durch das Geschlecht und die Differenz bestimmte Erklärung geben ließ. Indessen konnte man doch die Bedeutung des Wortes angeben, und kam auch dahin, daß es dasjenige sey, was keine widersprechenden Prädicate in sich enthalte, und so wurden in dieser Schule das Mögliche und das Ding gleichgeltende Begriffe. [b]) Nun war aber, nach der Vorstellung des Aristoteles, nichts möglich, was nicht wirklich ist oder werden wird, und das Wirkliche ging daher bei ihm dem Möglichen vor. [c]) Da nun diese Theorie mit der uneingeschränkten Allmacht Gottes und mit der Freiheit nicht vereinigt werden konnte, so mußte sie schon von den Scholastikern verlassen werden, und sie hatten daher das reale Ding (ens reale) und das Verstandesding (ens rationis) unterschieden, je nachdem ein Ding außer dem Verstande wirklich ist oder seyn kann, oder nur im Verstande gedacht wird, ohne außerhalb demselben existiren zu können. Die Bestimmung des letztern nahm man bisweilen etwas weiter, und bekam alsdann ein mögliches und unmögliches Verstandesding. Auf diese Weise wurde das reale Ding das in Wahrheit existirende, das bloß denkbare und nicht existirende, das Gedankending, wor-

lung der Metaphysik scheint vornehmlich von Franciscus Suarez entlehnt zu seyn, Disp. I. Sect. 5.

b) Stahl l. 1 p. 11. Scheibler c. 2.

c) Aristot. Metaph. IX. 4.

unter man oft, gegen Stahls Erklärung des Dinges, selbst das absolut Unmögliche zog. d) Ueberhaupt wurde die Lehre von der Möglichkeit und Wirklichkeit nicht deutlich genug auseinandergesetzt, und zu sehr mit den damit verwandten Begriffen von dem Vermögen und der Thätigkeit (potentia et actu) vermischt, woraus nicht selten schwer zu hebende Dunkelheiten erwuchsen. e) Man führ-

d) Stahl l. l. p. 6. Iac. Thom. c. 2. Prückner p. 12. Die Scholastiker haben bemerkt, daß das ens reale bald nominaliter, bald participialiter zu nehmen sey, nachdem die Sache wirklich ist oder nicht. Da nun das Gedankending dem realen entgegengesetzt wurde, so glaubten sie, man müsse nach der Regel: quot modis dicitur unum oppositorum, tot modis dicitur et alterum, auch das erstere in diesen zwei Rücksichten betrachten. Ens rationis nominaliter s. d. wäre daher dasjenige, was weder sey, noch seyn könne; ens rationis participialiter, was zwar nicht wirklich sey, doch aber wirklich seyn könne. Bei dieser Bestimmung fielen aber ens rationis participialiter, und ens reale nominaliter zusammen, woraus in der Schulphilosophie oft große Verwirrung entsteht. Diese ist aber schon deshalb schwer zu vermeiden, weil das wirklich existirende Ding auch im Verstande gedacht wird, also ebenfalls Verstandesding ist. Mendoza hat hierüber weitläuftig philosophirt. Genau genommen, und ohne bloße Abstractionen aufzustellen, bleiben nur ens reale participialiter das wirklich existirende Ding, ens reale nominaliter dasjenige, das zwar nicht existirt, dennoch aber innerlich und äußerlich möglich ist, und das ens rationis, das bloß innerlich mögliche. Will man bei letzterm zwei Glieder machen, so verfällt man in den Fehler, entweder mit dem einen Gliede des realen Dinges zusammenzufallen, oder auch das absolut Unmögliche für Ein Ding auszugeben. Da in der neuern Philosophie das reale Ding oft zweideutig genommen wird, so wäre es nicht undienlich, wenn hier die scholastische Distinction wieder hervorgesucht würde.

e) Actus und potentia sind eigentlich das Wirken selbst, und das Vermögen zu wirken; ens actu und ens potestate oder

te indessen das Unmögliche jederzeit auf den Widerspruch zurück, und der Satz des Widerspruchs war bei unsern Philosophen, wie bekannt, das erste Principium der Metaphysik und aller demonstrativen Gewißheit. f) Dennoch brauchten sie den Begriff des Unmöglichen nicht bestimmt als das Gegentheil des Nothwendigen, ob sie gleich den Begriff des letztern, wie den der Zufälligkeit, mit Hülfe der scholastischen Untersuchungen sehr weitläuftig zu zergliedern pflegten. g) Die Lehren von der Nothwendigkeit Gottes, der Nothwendigkeit des Allgemeinen, der Nothwendigkeit der

in potentia sind das wirkliche und mögliche Ding. Scheibler l. l. c. 14. §. 92. 101. Potentia ist nach dem Aristoteles entweder activa oder passiva, Vermögen zu handeln oder zu leiden (Metaph. V. 12.), zu welcher Unterscheidung Duns Scotus die potentia obiectiva hinzuthat. Sententiar. Lib. II. Dist. 12. qu. 1. Sie ist weiter nichts als die bloße Möglichkeit eines Dinges, die freilich eher als die potentia passiva und activa gedacht werden muß. In der Eintheilung des actus ist auch von ihm der actus formalis und entitativus. Ibid. IV. dist. 12. qu. 2. Diese Eintheilung wurde nachher allgemein, und selbst von den Nominalisten angenommen. Actus entitativus bezieht sich auf die potentia obiectiva, und ist nichts anders als die Existenz überhaupt. Die übrigen Eintheilungen findet man in jeder peripatetischen Metaphysik erklärt. Sie heißen: actus purus et inpurus, primus et secundus, signatus et exercitus.

f) Aristot. Metaph. IV. 3 seq. Scheibler I. 2. §. 48. Stahl l. l. c. 3. Am deutlichsten führt Eustachius Metaph. II. disp. 1. qu. 1. die ersten Principien aus, über deren Vorzüge unter den Scholastikern viel gestritten worden war.

g) Die Eintheilungen der Nothwendigkeit sind vorzüglich folgende: necessitas incomplexa et complexa, absoluta et hypothetica, naturae et violentiae, consequentis et consequentiae. Scheibler ist über diese Lehre vorzüglich ausführlich, Metaph. I. 18.

ersten Materie, so wie von der Zufälligkeit der endlichen Substanzen und der Welt, mußten sie oft veranlassen, sich in diese feinen Fragen einzulassen. Denn Aristoteles hatte hier bisweilen Anstoß gegeben, den die Subtilität der Scholastiker aus dem Wege räumen mußte.

Das wirkliche Ding, ens actu, erklärte man oft sehr ungeschickt als dasjenige, was in Wahrheit wirklich ist, und schob hier das Lateinische Wort existere ein, indem man sagte: Esse actu dicitur illud, quod vere existit. h) Die Existenz aber bestimmte man also, daß sie dasjenige sey, wodurch ein Ding außer seinen Ursachen wäre. Da nun Gott keine Ursache hat, so sahe man sich wegen seiner Existenz in Verlegenheit, und ließ daher in der Folge die Bestimmung außer seiner Ursache weg, indem man schlechthin sagte: Die Wirklichkeit ist dasjenige, wo etwas außer der Ursache ist, ohne den Zirkel zu bemerken, der darin lag, daß esse im Prädicate wiederum nichts anders als existere aussagte. i)

Es hatte aber der Philosoph von Stagira einige ontologische Begriffe so unentwickelt aufgestellt, daß es nicht nur den spitzfindigsten Köpfen des Mittelalters unmöglich

h) Stierii tabb. metaph. c. 6. Prückner l. l. p. 26.

i) Scheibler l. l. c. 15. Stahl l. l. p. 93. 96. Johann de Rata und andere Scotisten sagten: Actus aliquis dicitur, quando est aliquid actuale, etsi nihil actuat. Stahl, der einige Bemerkungen über diese Erklärung machte, stieß nicht einmal darauf, daß ein wirkliches Ding nicht als nichtswirkend gedacht werden könne.

gewesen war, sie deutlich aus einander zu legen, sondern daß auch noch jetzt die besten Forscher in der alten Philosophie über seine Dunkelheit Klagen erheben. Hieher gehörten vornehmlich die Begriffe von dem Wesen, der Form und der Materie. Eine undeutliche Idee des erstern mochte ihm vorgeschwebt haben, daß es nehmlich dasjenige sey, wodurch ein Ding eben zu einem Dinge dieser Art und keiner andern werde; und er hatte richtig bemerkt, daß eine Trennung des Wesens von dem Dinge selbst, nur in der Abstraction Statt finden könne. Dieses Wesen hatte er daher eine Form genannt, durch welche eine gewisse Materie zu einem bestimmten Dinge wird. Materie, Form und Beraubung (privatio) waren bei ihm überhaupt die allgemeinsten Principien der Natur, von denen die erstere als ein für sich unbestimmtes, ohne alle Qualitäten in einer bloßen Möglichkeit bestehendes Substrat aller Formen gedacht wurde, das durch diese erst zu einem wirklichen Dinge, zur Substanz, werde. Diese Form war eigentlich die Bestimmung der Materie, etwas, das wirklich dasjenige ist, was es seyn kann, im Gegensatz des leidenden, für mehrere Formen empfänglichen Vermögens der Materie. Sollte diese wirklich verändert werden, und also ein Wechsel der Formen Statt finden; so mußte die ältere Bestimmung einer neuern so zu sagen Platz machen, welches nur durch eine Beraubung der erstern möglich werden konnte. Diese Beraubung war also der bestimmten Form entgegengesetzt, und ein nega-

tives Principium der Natur; dahingegen Form und Materie als positiv betrachtet wurden. [k])

Dieser unglückliche Versuch, den Wechsel der Natur aus abstracten Begriffen zu erklären, würde indessen noch nicht so viel Verwirrung angerichtet haben, wenn man den ersten Ideen treu geblieben wäre, und nicht eine Menge unnützer Distinctionen und Fragen herbeigezogen hätte. Die Form, als die Bestimmung des Dinges gedacht, die Materie, als dasjenige betrachtet, woran die Bestimmung als haftend gedacht wird, hätten, ohne Mißverstand zu erregen, beibehalten und bei zusammengesetzten Dingen angenommen werden können. Allein sie mußten bloß als abstracte Begriffe, nicht als abgesonderte Wesen, behandelt werden; man mußte sie nicht zu physischen Principien erheben, nicht die Form als etwas denken, was der Materie gleichsam eingedrückt sey, noch weniger aber den ersten Begriff verlassen, und die Form als eine Kraft betrachten, die gleichsam in dem Zusammengesetzten inwohnend wirksam wäre. Durch diese, freilich aus dem Systeme ihres großen Lehrers entlehnten, Vorstellungen wurden diese Begriffe so vieldeutig und schwankend, daß allgemeine gültige Erklärungen fast nicht mehr zu geben waren. [l])

k) Die Aristotelische Theorie stellen Buhle Lehrb. der Gesch. der Philos. II. S. 532. und Tiedemann Geist der spec. Philos. II. S. 231. vorzüglich deutlich vor.

l) Wie vielerlei der Ausdruck: Form und Materie, bedeutet, das hat Scheibler ausführlich, obgleich nicht immer bestimmt genug, angegeben. Metaph. I. 22. tit. 14. 18. 19. Die verschiedenen Eintheilungen, die man hier machte, finden sich

Der heilige Thomas hatte indessen den Begriff des Wesens etwas deutlicher gedacht, indem er sagte, es sey dasjenige, wodurch die Dinge als Gattungen und Geschlech-

in allen peripatetischen Lehrbüchern der Metaphysik. Materie ist überhaupt dasjenige, was da bestimmt wird, und daher kommt es, daß auch, physisch genommen, der erste Grundstoff der Körper Materie genannt wird. Metaphysisch ist daher die erste Materie (prima) die Materie überhaupt ohne alle Form; die andere (secunda), die Materie mit einer bestimmten Form gedacht. Physisch genommen ist die erste Materie diejenige, aus welcher alle Körper bestehen, ohne daß sie weiter auflösbar wären; dahingegen die andere wiederum aus einer andern Materie, den Elementen u. s. w. besteht, wie z. B. das Holz des Tisches aus elementarischen Theilen besteht. Vieldeutiger noch ist der Ausdruck: Form, doch kann man ihn entweder auf den Begriff des Wesens und der Bestimmung des Dinges, oder auf die den Dingen inwohnende Kraft (entelechie) zurückführen, durch welche das Ding dasjenige ist, was es ist, oder seyn soll. In welchem Sinne die Peripatetiker Form und Materie zu den innern Ursachen der Dinge zählen, und den Satz aufstellen: Forma dat esse rei, ist leicht begreiflich. Die bekannte Erklärung: forma est principium internum per unionem sui cum materia, dans esse rei, gehört vorzüglich für die Form in ersterer Bedeutung. Die andere Erklärung: Forma est substantia, ex qua et materia unum constituitur compositum, oder die des Suarez: Forma est substantia quaedam simplex et incompleta, quae ut actus materiae cum eo constituit essentiam compositae substantiae, gehört mehr für die Entelechie. Das Ding ohne Kraft, oder Entelechie, ist rohe Materie, und erhält also zuerst durch diese sein Wesen, sie ist also seine Form; allein diese Materie ist auch schon geformt, aber nicht durch die substantielle Form, sondern durch eine Bestimmung überhaupt, und dieß giebt zu großem Mißverstande Anlaß. Stahl l. l. c. 15. I. Thomasius l. l. c. 11. 12. Prückner l. l. c. 9. 10. Gruvii Metaph. c. 6. Loeberi Comp. c. 6. Am deutlichsten bestimmt Wolf (Ontologie §. 944 seqq.) beide Begriffe, über welche auch Lambert (Architect. II. S. 233 ff.) ausführlich philosophirt.

ter geordnet werden könnten. Weil nun in der Definition eines Dinges dieses Wesen ausgedrückt wird, und man durch dasselbe eben einsieht, was das Ding sey; so hatte man dasselbe in der scholastischen Philosophie mit dem barbarischen Namen Quidditas belegt. Es läßt sich aber das Wesen des Dinges ohne die Existenz denken, und hieraus folgerte man, daß nicht nur beide von einander verschieden wären, sondern daß auch ein Ding, dem nicht ein wesentliches oder reines Daseyn (actus purus) zukomme, in sich die Möglichkeit haben müsse, nicht zu existiren, und daß daher ein solches aus Möglichkeit und Wirklichkeit zusammengesetzt, folglich nicht ganz einfach sey. m) Diese an sich richtige und nothwendige Unterscheidung zwischen dem Wesen und dem Daseyn, der Möglichkeit und der Wirklichkeit eines Dinges, hatte man aber dadurch entstellt,

m) Thomas Aq. De ente et essentia, c. I. 5. „Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere, vel specie est quod significamus per definitionem, indicantem quid enim res? inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen *quidditatis* mutatur.“ — „Essentia est id quod per definitionem rei significatur.“ — „Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc, quod aliquid intelligatur de esse suo facto. Possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ac essentia vel quidditas. Omne autem quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo, est actus eius. Ergo oportet quod ipsa forma vel quidditas, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit, et illud esse receptum, est per modum actus; et ita invenitur actus et potentia in intelligentiis, non tamen forma et materia, nisi aequivoce.“

daß man von einem besondern Seyn des Wesens (esse essentiae) und einem Seyn der Existenz (esse existentiae) zu sprechen gewohnt war; daher man über die Frage: wie das Wesen vor der Wirklichkeit des Dinges ein eignes Daseyn gehabt habe, manche unnütze und ungeschickte Untersuchung angestellt hatte. n)

Heinrich von Gent war indessen bemüht gewesen, der Verwirrung abzuhelfen, indem er das Wesen für ein Abstractum erklärte, das an sich nicht existirend, sondern nur im göttlichen Verstande durch eine genau entsprechende Idee vorgestellt sey, so daß von der Kreatur mit Aufhebung ihrer Wirklichkeit doch eigentlich nichts Reelles zurückbleiben könne. Es kommt daher dem Wesen keine von dem Dinge selbst abgesonderte wahre Existenz zu, und diese wichtige Lehre hatte Duns Scotus wirklich vorgetragen. o)

n) Viele Thomisten, als Cajetanus Ferrarius und Soncinas, behaupten eine reale Verschiedenheit der Existenz und des Wesens, und wollen diese Meinung auch ihrem Lehrer unterschieben. Summa I. 9. 3. art. 2. 4. Allein obige und andere Stellen, z. B. Contra gentiles c. 52 zeigen nichts weiter, als daß er beide im Verstande unterschieden wissen wollte, was auch schon Alexander von Hales (Metaph. VII. 22.) gesagt hatte.

o) Henrici Gendav. Quodl. Quaest. I. quaest. 9. Duns Scoti Quaest. report. I. dist. 1. qu. 2. Sententiar. III. dist. 6. qu 1. Nach Scotus Meinung ist das Wesen nicht real von dem existirenden Dinge trennbar, aber formaliter müssen Daseyn und Wesen unterschieden werden. Das Wesen läßt sich von dem eigentlichen Daseyn abstrahiren, und ohne solches denken; nicht also umgekehrt ein Daseyn denken, das nicht Seyn eines Wesens wäre.

Nun war aber ein alter Kanon, von Plato aus, durch die Aristotelische Philosophie unter verschiedenen Bedeutungen zu den Scholastikern gekommen, daß nehmlich die Wesen der Dinge ewig wären. Plato meinte hier die ewigen Urbilder im göttlichen Verstande, die ewige Vorstellung einer intelligibeln Welt, um diesem Satze, und mit ihm aller Wahrheit, eine unabänderliche Haltbarkeit zu geben. Allein da er hier vielen Mißverstand veranlaßt hatte, und bekanntermaßen selbst von dem Aristoteles so erklärt wurde, daß es schien, als ob er dieser Ideenwelt ein für sich bestehendes Daseyn geben wollte; so hatte dieser große Schüler das System seines Lehrers bestritten, und auf eine künstliche Weise die Ewigkeit seiner Formen an eine ewige Sinnenwelt zu knüpfen versucht. p) Allein

p) Nach der Erklärung der Peripatetiker, als des Ramoneda und J. Thomasius (Dilucid. Stahlianae p. 22.), ist die Ewigkeit dieser Welt keine reine, sondern sie ist mit Zerstörbarkeit vermischt; sie, die Welt, ist an sich unzerstörbar, zufälligerweise aber, als in ihrer Zusammensetzung, ist sie der Zerstörung fähig, weil der letztern an sich Zerstörbarkeit zukommen muß. Aristot. Metaph. I. 6. VIII. 3. de Coelo I. 10. 12. Anal. post. I. 24. Nach Bruckern haben Gottl. Ernst Schulze, vornehmlich aber Plessing, den Plato nach Aristotelischer Art erklärt. Meiners, Tennemann und Buhle suchen indeß den Plato von einer solchen Behauptung frei zu sprechen. Tiedemann hingegen glaubt, daß Plato bald diese, bald jene Meinung angenommen habe, und daß hierüber ein subtiler Widerspruch in seinem System zu finden sey. Bruckeri hist. crit. phil. I. p. 697. Eiusd. hist. doct. de ideis, p. 35. 53. Schulze diss. de Ideis Platonis. Plessing Philos. des ältesten Alterthums, Band I. Th. 3 Absch. 2. Tennemanns Plato II. S. 134 ff. 146. Meiners Gesch. der Wissensch. II. S. 729 ff. 803. Buhle Lehrb. II. 197. Tiedemanns Geist der spec. Philos. II.

eine ewige Sinnenwelt war ein Gedanke, der mit der christlichen Religion im Widerspruche stand, und den daher die scholastische Philosophie aufgeben mußte, welche hier um so eher den Vater Aristoteles verlassen konnte, da seine Meinung mit der wirklichen Veränderung der Formen und der Privation ohnehin nicht recht zusammen passen wollte. Der heilige Thomas hatte daher die Ewigkeit der Wesen in der ewigen Erkenntniß aller möglichen und wirklichen Dinge, in dem Verstande Gottes aufgesucht, so daß den Wesen, wenn sie auch außer dem Daseyn an sich nichts Wirkliches wären, doch ein Seyn als Gedanke in Gott zugesichert wurde. [q]) Dieß mochte auch wohl der Sinn des dunkeln Scotus gewesen seyn, der jedoch durch überfeine Unterscheidungen und ungeschickte Ausdrücke, noch mehr aber durch schlechte Ausleger, in den Verdacht gekommen war, als wolle er den möglichen Dingen, und der Wahrheit überhaupt, eine Ewigkeit zuschreiben, die selbst fortdauern würde, wenn auch kein göttlicher Verstand wirklich wäre. [r])

Als nun die Secte der Nominalisten durch Wilhelm von Occam und seine Schüler von neuem Aufsehn erregte, wurde auch die alte Lehre von der Ewigkeit der We-

S. 89 92. Schon unter den Scholastikern fand Plato hin und wieder seine Vertheidiger. Suarez Disp. VI. Sect. II. §. 3. Bruckern aber bestritt Mosheim (Cudworth Systema intellect. p. 661. n 31.)

q) Thomas Aq. Summa I. qu. 14. 15. qu. 10. art. 3.

r) Siehe Zusatz I. §. 8 ff. §. 14 ff.

sen angefochten, indem die Occamisten sie deshalb verwarfen, weil Existenz und Wesen nicht von einander verschieden wären, mit der Ewigkeit des einen also auch die Ewigkeit des andern gesetzt werden müßte. Ob nun gleich, wie wir eben gesehen haben, nicht allen Realisten die anstößige Vorstellung einer realen Trennung zugeschrieben werden konnte, und durch das Wesen nur eine innere Möglichkeit angezeigt werden sollte, die im Verstande recht wohl von der Existenz abgesondert und vor ihr hergehend (a priori) gedacht werden mochte; so war es doch bei dem Sectengeiste der Nominalisten, und bei dem Dunkel, in welchem die Gegner ihre Lehren vorzutragen pflegten, kein Wunder, wenn man diesen Einwurf als einen gültigen Grund ansah, jenen alten Kanon auch in seinem richtigen Sinne zu verwerfen. Einen größern Anstoß hätten die Nominalisten bei ihrer Meinung finden sollen, weil nach derselben das Mögliche auch hätte müssen unmöglich seyn können, weil ihm die innere Nothwendigkeit entzogen wurde. Allein diese Folge, so sicher sie auch aus diesem und andern ihrer Principien floß, suchte diese Schule nicht allein vor ihren Gegnern, sondern auch vor sich selbst zu verbergen, hätte es auch nur durch dicke Staubwolken geschehen sollen. [s])

s) Iac. Thomasius dilucid. p. 34. Gabriel Biel (Collector. III. dist. 6. qu. 2.) und nach ihm mehrere Nominalisten behaupten, daß: Ding, Seyn und Wesen nur verschiedene Ausdrücke wären; in der Sache sey kein Unterschied. Demnach wären die Wesen der endlichen Dinge zufällig, und sie wären nur möglich, wenn sie wirklich waren. Weil

Die neue peripatetische Schule, die es sich oft rühmlich angelegen seyn ließ, die alten Streitfragen mit Unpar= teilichkeit zu prüfen, hatte zwar auch in die Lehre vom Wesen mehr Licht gebracht, indem vorzüglich Scheib= ler die Verschiedenheit und Verknüpfung der Existenz und des Wesens nicht ohne Sorgfalt und Gründlichkeit ausein= andersetzte, und Stahl die Ewigkeit der letztern nach ihrem richtigen Sinne anzugeben und zu bestimmen such= te. [t]) Allein Andre hielten es oft für besser, der Entwicke=

indessen Gabriel auch sagt: wenn das Wesen und das Da= seyn unterschieden werden sollten, so müßten sie, wie das: Seyn können, und das Wirklich seyn, unterschieden werden; so scheint Suarez (Metaph. disp. 31. Sect. I. et II. Tom. II. p. 156 seqq.) daraus gefolgert zu haben, daß die Nominalisten, wie es auch bei einigen der Fall seyn mochte, eine Unterscheidung im Verstande anerkannten. Soll aber diese auf einem vernünftigen Grunde beruhen, wie es Suarez (Sect. 6. p. 170.), der hier diese Lehre vertheidigt, selbst annimmt, so ist nicht abzusehen, wie sie von der Meinung des Scotus zu unterscheiden sey, und daher mag es gekommen seyn, daß mehrere Scotisten, als Anton Andreas, Alexander Achilinus und Leuchet, mit den Nominalisten übereinzustimmen scheinen. Die Nominalisten mußten aber, wenn sie den Begriff des Dinges (das Wesen) von dem existirenden Dinge unterscheiden und consequent denken wollten, auch eine Ewigkeit der Wesen zugestehen, weil sie von allen einzelnen Dingen Ideen in Gott anerkannten. (Zusatz I. §. 36.)

t) Scheibleri Metaph. I. 2. §. 23 sqq. c. 5. §. 23 seqq. 30. c. 15. §. 25 seqq. Stahlii Regulae ph. I. p. 27. „Die Zusammensetzung des endlichen Dinges aus dem Wesen und der Existenz, sagte Scheibler, ist zwar keine reale, sondern eine rationale; sie hat aber einen realen Grund, weil das Wesen des erschaffenen Dinges die Existenz nicht in sich schließt. Wäre dieß, so müßten die Definitionen, die das

lung dieser Lehre aus dem Wege zu gehen, um sich nicht in die Streitigkeiten zu verflechten, die kurz vor ihren Zeiten so viele Verwirrungen angerichtet hatten. Jacob Thomasius wollte daher, daß man, anstatt zu sagen: die Wesen der Dinge sind ewig, den Kanon, um allen Mißverstand zu vermeiden, also ausdrücken sollte: Propositiones essentiales sunt aeternae veritatis. u)

Die Wesen der Dinge aber sind allgemeine Dinge, und werden durch allgemeine Begriffe gedacht. Es war also die Frage über die Realität der letztern, mit der Unter-

Wesen ausdrücken, nicht wahr seyn, wenn das Ding nicht existirte." Wenn die Scholastiker übrigens sagen: Bei Gott ist Wesen und Existenz einerlei, so heißt dieß nichts weiter, als: die Existenz kommt Gott vermöge seines Wesens zu; er ist nicht anders als in der Wirklichkeit möglich.

u) Thomasii Dilucid. p. 39. n. 48. In der Dissertation de principio individui stellte aber Leibnitz zwei Sätze auf: Essentiae rerum sunt aeternae, sicut numeri; essentiae rerum non sunt aeternae, nisi ut sunt in Deo. Opp. II. p. 400. Die Peripatetiker erklären das Wesen gewöhnlich für dasjenige, was zuerst in dem Dinge gedacht wird. Friedem. Bechmann Diss. de universalibus, §. 9. Francisc. Suarez Metaph. I. Disp. 2. §. 62. ist vorzüglich hierüber zu lesen. Bei Letzterm und dem heiligen Thomas hat Wolf, der die Lehre vom Wesen vorzüglich wieder emporbrachte und berichtigte, geschöpft. Auch sagte Thomas von Aquino, daß sich das Seyn zum Wesen, wie der Actus zur Potenz verhalte; und von ihm und dem Zabarella ist auch die Wolfische Erklärung von der Existenz entlehnt. Zabarella Opp. II. 381. b. „Existentia praesupponit essen-„tiam, et est quidam additum ipsi essentiae." Sehr gut erklären die Lehre von der Ewigkeit und Nothwendigkeit der Wesen Gabriel Vasquez (III. Disp. 73. c. 1.) Mendoza (Disp. Metaph. VIII.) und Eustachius (Metaph. II. qu. 3.)

suchung über die Ewigkeit der Wesen innigst verknüpft. Daß nun dem Allgemeinen eine Realität außer dem Verstande zukomme, das war eine Behauptung, die durch das Ansehn Albrechts des Großen und des heiligen Thomas, und durch den Tiefsinn, mit welchem vorzüglich der Letztere in die Untersuchung eingedrungen war, in dem glänzendsten Zeitalter der Schulphilosophie die Oberhand erhalten hatte. Allein Duns Scotus war mit seiner übertriebenen Spitzfindigkeit auch hier zu weit gegangen, und mochte dadurch Ursache geworden seyn, daß einer seiner berühmtesten Schüler, Wilhelm von Occam, sich von ihm losgerissen, und der entgegenstehenden Meinung fast das Uebergewicht gegeben hatte. Ob aber Duns Scotus wirklich so weit ausgeschweift war, daß er den allgemeinen Dingen ein für sich bestehendes Daseyn eingeräumt habe; oder ob er dem Allgemeinen nur ein Daseyn, als allgemein in gewisser Rücksicht, in dem Einzelnen zuschreiben wollte, so daß dasselbe, von den individuellen Bestimmungen abgesondert, in dem Einzelnen wirklich wäre; oder ob seine Behauptung gar dahin gehe, daß ein und eben dasselbe allgemeine Ding in mehreren Individuen wirklich vorkomme, darüber war man selbst in dem Zeitalter der Scholastiker nicht einverstanden. Indessen scheint nicht mehr ausgemacht zu seyn, als daß er die Form oder das Wesen von den individuellen Bestimmungen des Dinges (Haecceitas) zu genau abgesondert gedacht haben mag, und auf diese Weise den einzelnen Menschen, Petrus, aus einer allgemeinen Menschheit (Humanitas)

und den einzelnen Bestimmungen (Petreitas) gleichsam zusammengesetzt denken mochte. v)

Bei dem Allen war aber nicht zu läugnen, daß der Gegentheil auch viel zu weit ausschweifte, wenn er das Allgemeine als eine bloße Benennung ansah, und demselben auch in dem Einzelnen alle Realität absprechen wollte. Denn war das Allgemeine nichts als ein bloßer Nahme, ohne Uebereinstimmung mit dem gedachten Gegenstande, so mußte alle allgemeine Erkenntniß verloren gehen, und das System des Nominalismus mußte die traurigsten Folgen für die Wissenschaften nach sich ziehen, die bei dem Lehrgebäude der Scotisten gar nicht zu befürchten waren. Es suchte daher die Schule des Occam diesen häßlichen Vorwurf von sich abzulehnen, indem sie behaupten wollte, es könne etwas reell und wahr seyn, ohne daß es sich im Gegenstande wirklich also finde, wie es gedacht werde. Allein alle Spitzfindigkeiten, die man aufbieten mochte, blieben hierbei unvermögend, der Wahrheit heiliges Eigenthum zu sichern, und es bleibt bei einigen Realisten die Frage: ob wirklich Occam den Nominalismus so strenge behaupten wollte, und ob er wirklich von der Meinung des heiligen Thomas so weit entfernt war als seine Schüler, die mit ihm fast eben so, wie die Scotisten mit ihrem Lehrer, verfuhren w). Bei allen Mängeln des Nominalismus aber war er, mehr durch günstige Umstände als durch Gründlichkeit unterstützt, so glücklich gewesen, den

v) Man sehe Zusatz I. § 8 ff. 14. 16. 18

w) Man sehe hierüber den Zusatz I. §. 30 f. 34 ff.

Realismus aus einigen Gegenden Deutschlands zu verdrängen, und da Luther und Melanchthon mit ihm aufgewachsen waren, so gingen aus demselben nicht nur die ersten Reformatoren, sondern, wie wir schon oben bemerkten, auch die neuen Peripatetiker hervor. Allein Melanchthon hatte schon in der Jugend an der Ausgleichung der Meinungen gearbeitet, und seine Unparteilichkeit pflanzte sich auch in der von ihm gestifteten Schule fort. Vor drei Jahrhunderten waren schon Albrecht der Große und Thomas von Aquino den Mittelweg aufzusuchen bemüht gewesen, als die Streitigkeiten des Roscellin Abälard und Wilhelm von Champeaux Spaltungen unter den Philosophen hervorgebracht hatten, deren Folgen noch in ihren Tagen fortdauerten. Beide hatten eingesehen, daß dasjenige, was man in dem allgemeinen Begriffe denke, in dem wirklichen Gegenstande zu finden seyn müsse, wenn nicht die allgemeine Wahrheit ganz verloren gehen sollte. Man würde ja sonst nicht einmahl sagen können: Sokrates sei ein Mensch, wenn in ihm nicht dasjenige wirklich wäre, was man Menschheit nenne. Indessen war ihnen auch nicht entgangen, daß das Allgemeine, als solches, nicht außer dem Verstande wirklich seyn könne, weil sonst nicht nur ein und eben dasselbe Ding mehrmahls, sondern auch sogar das Unvollständige (nicht durchgängig Bestimmte) wirklich seyn müsse. Der Englische Vater hatte in einer kleinen Schrift: de Universalibus, auf diese Untersuchung vorzügliche Rücksicht genommen, und gezeigt, wie das Allgemeine zwar in dem

Einzelnen, nur nicht als allgemein wirklich sey, wohl aber also, daß, wenn der Verstand von den individuellen Beschaffenheiten abstrahire, dasjenige Object, was in der Erfahrung einzeln wäre, wegen seiner gemeinsamen Merkmahle in dem Verstande zum allgemeinen Dinge werde. x) Es mochte also dieser tiefe Denker die Sache wohl von der rechten Seite angesehen haben, allein lichte Darstellung blieb auch ihm, wie seinen Zeitgenossen, versagt, und wenn auch er oft bestimmt und deutlich gewesen war, so hatten doch mehrere seiner Schüler, und noch mehr die Scotisten, ein heiliges Dunkel über dieses weite Feld verbreitet. Dieß durchgängig aufzuklären und von allem Nebel zu befreien, war zwar auch der neuen peripatetischen Schule nicht ganz geglückt, indem sie noch oft, wenn sie zeigen wollte, wie das Allgemeine in mehrern einzelnen Dingen wirklich seyn könne, in nichts erklärende Spitzfindigkeiten verfiel. y) Allein die Sache selbst hatte sie doch richtig gefaßt, indem sie zur Meinung des Englischen Vaters zurück-

x) Ueber die Theorie des h. Thomas siehe den Zusatz I. §. 6 f.

y) Durch die fehlerhafte Definition: Universale est, cuius entitas est divisibilis in plures entitates tales, quale est ipsum, verglichen sie das Allgemeine sehr ungeschickt mit einem Ganzen. Man nannte es auch wohl Totum potentiale, und die unter demselben begriffenen Dinge Partes subiectivae. Dieß Alles wollte eigentlich nur sagen: den wirklich einzelnen Dingen kommen gewisse ähnliche Bestimmungen zu, die, abgesondert von den unterscheidenden Merkmahlen, völlig congruent sind, also im Verstande nur als ein und eben dasselbe Ding gedacht werden können. Dieß ist es, was sie Unum in multis nennen, das sich zu dem Niedern als einerlei verhalte.

gekehrt war, welche Suarez und einige andre seiner spätern Schüler einleuchtender zu machen das Glück gehabt hatten, so daß durch bestimmte Angabe der Fehler der Parteien die alte Streitigkeit für immer entschieden ward. Man lehrte nunmehr ausdrücklich, daß die Universalien weder Platonische Ideen (nach Aristotelischer Erklärung) oder für sich bestehende Formen wären, noch daß sie als allgemein in dem Einzelnen sich abgesondert finden könnten, daß sie aber bei dem Allen nicht bloß für allgemeine Nahmen gehalten werden dürften, weil sonst die Definition das Definitum nicht bezeichnen würde. Formaliter als allgemeine Dinge wären sie in dem Verstande, materialiter aber in den individuellen Dingen, indem die Sache, die in dem Begriffe gedacht werde, sich in den einzelnen Wesen wirklich finde, und in mehreren derselben mehrmahls vorkomme, wodurch das Allgemeine eben ein unum commune multis werde. [z])

Die Universalien blieben daher, wie fern sie in einem ewigen Verstande gedacht werden, und das Wesen des Dinges oder die innere Möglichkeit desselben der Wirklich-

z) Stahlii Metaph. p. 286 Scheibleri Metaph. I. c. 7. Iac. Thomasii Metaph. p 57. Prückneri Metaph. p. 84. Gruvii Metaph. p. 77 Loebeii Comp. p. 106 seq. Bechmann de universalibus, §. 82 seqq. Ph. Scherbe Disp. 16. entscheidet jedoch nicht, ob das Allgemeine, ehe es gedacht werde, schon allgemein sey oder nicht. Besser als Alle stellt diesen Gegenstand in gedrängter Kürze der mehrmahls angeführte Eustachius a Sancto Paulo (Dialect. p. 25.) und der Verfasser der Philosophia vetus et nova (I. p. 119 seqq.) vor.

keit vorhergehend, und nicht auf bestimmte Zeit und Art eingeschränkt gedacht werden muß, Etwas den wirklichen Dingen Vorhergehendes (ante rem); wie fern das Object, das in ihnen gedacht wird, nur in dem Einzelnen, und mit den individuellen Bestimmungen innigst verknüpft wirklich ist, ist es in den Dingen selbst nur individuell wirklich (in re); wie fern nun aber die klare Vorstellung das Allgemeine durch Auslassung der unterscheidenden Merkmahle (abstractio praecisiva) von dem Einzelnen abstrahirt, geht dasselbe dem Letztern nach, und ist etwas a posteriori (post rem).

Es hatte aber die scholastische Philosophie nicht allein Untersuchungen über die Natur des Allgemeinen angestellt, sondern sie hatte auch die Frage aufgeworfen: was denn eigentlich dasjenige sey, wodurch das einzelne Ding eben zum einzelnen Dinge, und gerade zu diesem, und nicht zu einem andern seiner Art werde? Nun verlangte man nicht etwa ein äußeres Merkmahl, oder ein Verhältniß, sondern man wollte ein inneres Principium der Individuation, und sahe sich in nicht geringer Verlegenheit, wenn man dasselbe in der Form oder der Materie aufsuchen sollte, aus welchen, dem Stagiriten gemäß, doch alle Beschaffenheiten der Dinge abgeleitet werden mußten. In der Form, als dem Allgemeinern, konnte doch nicht der Grund des Individuellen zu finden seyn, und man suchte ihn also in der Materie. Allein diese war auch ein gemeinsames Ding, das allen materiellen Wesen zukam, und von den verschiedenen Formen erst seine Verschiedenheit erhielt. Wie konn-

te in ihm also der Grund der Individuation liegen? Wie konnte es auch den unkörperlichen Wesen die Individualität darreichen, da es ihnen abgesprochen werden mußte, wenn sie nicht wieder materiell werden sollten? Man konnte nun zwar zu den Accidenzen seine Zuflucht nehmen, zumahl schon Porphyrius die Individualität in eine vollständige Sammlung derselben gesetzt zu haben schien. Allein da man die Substanz als ein eigenes Substrat der Accidenzen ansahe, das den Letztern vorhergehen müsse; so konnte diese Meinung, die sehr leicht auf Wolfs durchgängige Bestimmung hätte leiten können, nicht anders als verworfen werden, a) und man sahe sich nothgedrungen, bei der Form und der Materie zu bleiben. Bonaventura glaubte daher in der Verbindung beider die Auflösung zu finden, b) ohne zu bedenken, daß hierdurch keine der Schwierigkeiten gemindert wurde, und sein großer Zeitgenosse, der h. Thomas, war ebenfalls nicht glücklicher gewesen, wenn er eine bezeichnete Materie (materia signata), eine Materie, in einer bestimmten Quantität oder Dimension gedacht, für jenes Principium erklärte. c) Denn indem er eine bestimmte Materie, gerade diese und keine andre setzte, nahm er schon etwas Individuelles an, und konnte jenem Einwurfe, daß immaterielle Dinge

a) Zabarella Opp. II. 376. Stahl l. l. p. 290.

b) Tiedemann Geist der spec. Philos. IV. S. 465.

c) Materia signata, quae sub certis dimensionibus consideratur. Thomas de Aq. de ente et essentia, c. 2. 3. 5. Summa III. qu. 77. art. 2.

nichts Einzelnes blieben, auf keine Weise aus dem Wege gehen. [d])

Nicht besser als ihm war es dem Aegidius von Colonna gegangen, als dieser die Quantität zu der Quelle der Einzelnheit erheben wollte, weil solche als ein Accidenz nach den oben angeführten Principien keinen ausreichenden Grund für die Individualität der Substanzen abgeben konnte. Diese Schwierigkeiten hatte Duns Scotus alle richtig geschätzt, und daher eingesehen, daß weder bei der Form noch in der Materie, noch bei einem Accidenz Auskunft zu finden sey, daher er scharfsinnig genug bemerkte, daß noch ein positiver Zusatz, eine letzte Realität, eine individuelle Differenz hinzukommen müsse, durch welche ein Ding zum einzelnen Dinge werde; und diese letzte Realität wurde in seiner Schule Haecceitas genannt. [e])

d) Einige Thomisten, als Capreolus, Cajetan, Paulus Soncinas, erklären ihren Lehrer etwas anders, worüber Stahl (Metaph. c. 35.) nachzusehen ist. Vorzüglich aber verdient über diese Materie Zabarella de constitutione individui gelesen zu werden. Dieser bemerkt sehr richtig, daß das wirkliche Individuum ein vollständiges Ding seyn müsse, quod habet summam perfectionem et supremum actum, daher die Materie als ein unvollständiges, in bloßer Potenz bestehendes Ding, nicht der Grund der Einzelnheit seyn könne. Bei dem Allen widerlegt er den Englischen Vater nicht gut, weil dieser nicht eine unbestimmte, sondern eine bestimmte Materie fordert, durch welche eben dieser Knochen, dieses Fleisch zum Knochen und Fleische des Sokrates werden sollte. Allein das hat der h. Thomas wider sich, daß er die Bestimmung der Materie wiederum in nichts Anderm als in der Form suchen kann.

e) Duns Scotus Sentent. II. dist. 3. qu. 3 seq. Zabarella versuchte auch eine Ableitung der Individualität von der spe-

Durch dieses Wort war nun zwar die Sache benennt, aber nicht erklärt, indem man immer nicht wußte, worin denn diese Häcceität bestehen sollte, und Scotus auf den sonderbaren Gedanken zu kommen schien, als sey diese Häcceität eine ganz eigene Beschaffenheit in dem Subjecte, die selbst der Sache nach, von der allgemeinen Form gewissermaßen verschieden wäre. Vielleicht dachte Scotus nichts anders, als was Wolf erst nach Jahrhunderten mit seiner gurchgängigen Bestimmung deutlich machte. Er fühlte, daß allgemeine Dinge kein Individuum bestimmen konnten, daß noch etwas mehr erfordert werde, etwas, wodurch sich das Eine von jeglichem Andern unterscheiden läßt. Allein gewohnt, sich im Nebel der Speculation mit spitzfindigen Fragen herumzuschlagen, war er zufrieden, wenn er Dämmerung spürte, und die Begierde, in neuem Dunkel zu suchen, ließ ihm nicht Zeit übrig, dem fernen Schimmer nachzugehen. Dennoch konnte noch eine lange Reihe folgender Jahre diese Untersuchungen um keinen Schritt weiter bringen, weil man zu sehr an die Aristotelische Betrachtungsart gefesselt war. Denn auch Durandus hatte nichts erklärt, wenn er in der Existenz außer dem Gedanken jenes Principium zu finden hoffte, f) weil diese bei

cifischen Form, weil von dieser die Existenz abhangen solle, und glaubt, daß Scotus, indem er diese Meinung nicht widerlege, mit ihm vereinbar sey. Denn wäre die Häcceität nicht seine specifische Form, so habe Scotus nichts Bedeutendes gesagt. Er versucht hierauf, den Scotus auf seine Meinung zurückzuführen, allein seine Gründe scheinen nicht überzeugend zu seyn. Zabarella de constitut. individui, c. 8.

f) Durandus Sentiar. II. Dist. 3 qu. 2

zufälligen Dingen wiederum von einem äußern Grunde abgeleitet werden mußte, und daher abermahls kein inneres Principium abgeben konnte. Dennoch sahe man die nahe Verwandtschaft der Begriffe, und J. Thomasius schloß ebenfalls daraus, daß, weil das Existirende individuell sey, auch die Existenz der Grund der Individuation seyn müsse.[g]) Auch Stahl ließ die Frage unaufgelöset wenn er gerade diese Materie und diese Form als sein Principium aufstellte; indem dieß eben nichts weiter, als eine Häcceität war, die abermahls nichts erklärte, und sich noch überdieß auf immaterielle Wesen nicht anwenden ließ.[h]) Und so quälte man sich lange Jahrhunderte, ohne zu bemerken, daß der Fehler im Systeme des Stagiriten liege, der die ganze Natur aus zwei abstracten Begriffen erklären wollte. Die Cartesianische Philosophie, indem sie jene Theorie verwarf, bahnte auch hier den Weg zu einer bessern Philosophie, und Wolfen kostete die Auflösung dieser Frage durch die durchgängige Bestimmung eines Dinges[i]) gewiß nicht halb die Mühe, als die Erfindung der Häcceität, weil er von dem Joche des Stagiriten nicht mehr niedergedrückt war.

g) Thomasius Metaph. c. 21. §. 33 seqq. Locke setzt zur Existenz noch die Bestimmung durch Zeit und Ort, um ein Principium der Individuation aufzustellen. Allein Zeit und Ort sind ebenfalls keine innern Merkmahle, so wie auch die Existenz dem Dinge keine innere Bestimmung hinzuthut, durch welche es zum Einzelnen wird.

h) Stahl Metaph. p. 296. Seine Meinung ist von Suarez entlehnt.

i) Wolfii Ontol. §. 228 seq.

Man könnte noch mehrere Begriffe und Lehrsätze aufsuchen, über die in der scholastischen Philosophie gestritten wurde, und welche die neue Schule entweder berichtigte, oder doch der Berichtigung näher brachte. Allein da wir fürchten müßten, hierdurch die Grenzen dieses kleinen Versuchs zu überschreiten, so wollen wir nur im Allgemeinen bemerken, daß man in der Metaphysik der neuen Peripatetiker die mehresten unsrer ontologischen Begriffe nicht ohne Scharfsinn auseinander gesetzt findet. Wollte Vater Aristoteles nicht mehr ausreichen, so wurden die Scholastiker um Hülfe gerufen, und je nachdem einer aus jener Schule sich mehr oder weniger an diese hielt, wurde sein System zusammengezogener oder umfassender. Man kann daher bei ihnen die Grundzüge zu den mehresten Erklärungen der Wolfischen Ontologie auffinden, und man muß nicht glauben, daß es jederzeit so übel als mit der Definition der Existenz abgelaufen sey. Besonders pflegten sie aber die Lehre von den Gründen, den Ursachen und den verschiedenen Arten derselben, sehr weitläuftig abzuhandeln, und nur die Unbekanntschaft mit dem allgemeinen Gesetze des zureichenden Grundes verhinderte sie an einer vollständigen Bearbeitung dieses wichtigen Theils der Ontologie.[k])

k) Ihre Erklärung des Grundes ist gewöhnlich nach Aristoteles (Metaph. V. 1.): Principium est primum, unde aliquid aut est, aut fit, aut cognoscitur. Eine eigentliche Erklärung ist es nicht, indessen faßt sie die Eintheilung in das Principium essendi, fiendi et cognoscendi zugleich in sich. Allgemeiner drückte sich der heil. Thomas aus, indem er sagte: Principium est id, a quo aliquid procedit, quocunque modo. Bei den Ursachen ist die Haupteintheilung

Der Nichtgebrauch desselben war auch der wichtigste Grund, warum sie weniger auf das Daseyn der Dinge schließen konnten, und sich mehr mit der Aufstellung der Begriffe, ihrer Zergliederung und Eintheilung beschäftigen mußten, die sie oft nach scholastischer Manier bis zum Ekel hinauszutreiben pflegten. Ihre Metaphysik war daher ganz formal, und wenn sich die Peripatetiker nicht auf die Untersuchung der scholastischen Streitfragen einließen, blieb sie nichts mehr als ein philosophisches Wörterbuch. Auch verlor sie schon dadurch an ihrem Inhalte, daß viele metaphysische Begriffe, der Kategorienlehre gemäß, in der Dialektik abgehandelt wurden. Dahingegen untersuchten sie mehrere nicht zur allgemeinen Metaphysik gehörende Lehren in derselben, sobald sich nach scholastischer Art dazu nähere Veranlassung fand; ja sie zogen auf diese Weise manche ganz unphilosophische Untersuchungen in die Metaphysik hinein. 1)

in die caussa efficiens, finalis, formalis und materialis bekannt.

1) Dahin gehören z. B. folgende Fragen: Num quia pater in divinis principium est filii et filius principiatum patris, pater prior sit filio, et filius posterior patre? Num filius Dei, quia est a patre, non sit ens a se, sed ens ab alio? Num Christus recte dici possit totum? An num tollatur pluritas personarum divinarum, si essentia divina dicatur singularis? An Adamum ante lapsum non habuisse potentiam credendi in Christum, probari possit ex illo vulgato: frustra est potentia, quae non traducitur in actum; und andre ähnliche mehr.

Vierter Abschnitt.

Besondrer Theil der Metaphysik.

Der besondre Theil der neuern peripatetischen Metaphysik wurde von den mehresten Gliedern dieser Schule bei weitem nicht mit demjenigen Fleiße bearbeitet, den sie dem allgemeinern Theile zu schenken pflegten. Es wurden ihm zwar die verschiedenen wirklichen Substanzen zum Gegenstande angewiesen, an die sich die Lehre von dem Accidenz anschließen mußte, welches nach der Meinung des Stagiriten überhaupt nur zufälligerweise ein Object der Philosophie seyn konnte. Auf diese Art war es nun wohl möglich, alles dasjenige in diesem Theile zu umfassen, was unsre Kosmologie, Psychologie und natürliche Theologie in sich begreift. Allein da diese Schule, nach dem Beispiele ihres Lehrers, die beiden ersten Theile zur Naturlehre zählte, so blieb für die besondre Metaphysik zuvörderst nur die allgemeine Betrachtung der verschiedenen höhern Gattungen der Substanzen übrig, von denen jedoch gewöhnlich nichts weiter als Erklärungen und Eintheilungen gegeben wurden, daher auch die allgemeine Geisterlehre sehr mager ausfallen mußte. Hierzu kam, daß die Substanz, sammt ihren allgemeinsten Accidenzen, schon bei der Katedorienlehre in Betrachtung gezogen wurde, daher diejenigen Schriftsteller, welche letztere mit einiger Ausführlichkeit bearbeitet hatten, hier um so kürzer seyn konnten,

wie davon der bekannte Jacob Thomasius ein Beispiel gab. [a])

In ihren Eintheilungen mußten sie aber auf die geschaffene und ungeschaffene Substanz stoßen, und konnten daher der Lehre von Gott nicht entgehen, welche auch ein vorzüglicher Gegenstand der Betrachtung des großen Aristoteles gewesen war. Dessenungeachtet hatte das scholastische Zeitalter sich durch eine Menge spitzfindig ausgesponnener Fragen: ob Gott in der Metaphysik betrachtet werden könne, und ob er unter das Prädicament der Substanz gehöre, mit selbst gemachter Mühe durchgearbeitet, ehe es wagte, seine Untersuchungen hier aufzustellen. [b]) Ob aber gleich die Antwort bejahend ausgefallen war, so blieb doch die specielle Metaphysik der neuern Peripatetiker meh-

a) Die allgemeinsten Eigenschaften des Geistes, oder der immateriellen Substanz, werden in dieser Schule negativ angegeben, daß sie nehmlich keine Größe habe, nicht im physischen Orte und keiner physischen Bewegung fähig sey. Auf die einfache Kraft kam man jedoch nicht. Als Vorkenntniß zur Naturlehre kommt bisweilen der Begriff vom Körper vor. Was Materie und Form hat, ist Körper. Die Geister sind bloße substantielle Formen. Scheibler l. l. II. 2. §. 103. 127. Der Begriff der Substanz wird unter viererlei Bedeutung genommen: 1) als Ding überhaupt, weil Augustin sagt: nichts sey Ding, was nicht Substanz wäre; 2) als das Wesen; 3) als Subject; 4) als eigentliche Substanz. Scheibler l. l. II. 1. §. 48.

b) Was dafür und dawider gestritten worden, findet man zusammengefaßt in Scheiblers 2tem Theile der oft angeführten Metaph. Kap. 3. Weil die Scholastiker Gott nicht aus Geschlecht und Differenz zusammengesetzt denken wollten, so wollten sie ihm auch nur der Aehnlichkeit nach unter den Begriff der Substanz stellen.

rentheils hierin sehr eingeschränkt, so vielen Stoff und so viele Vorarbeit sie auch bei den Scholastikern finden mochten. Doch hatte Christoph Scheibler die letztern vorzüglich benutzt, und daher diesen ganzen Theil der Metaphysik, und vornehmlich die Lehre von Gott, in größerer Ausdehnung, und fast mit allen denjenigen Untersuchungen vorgetragen, die der spitzfindige Geist des Mittelalters oft nur aufgesucht hatte, um seinen Scharfsinn zu üben, und seiner Liebe zur Speculation Genüge zu thun. Es kann daher dieses Werk in den mehresten Theilen als Compendium der Scholastik betrachtet werden, und da, wo andre Philosophen dieser Schule unzulänglich sind, größtentheils hinlängliche Auskunft geben. Die mehresten derselben wollten auch nicht sowohl untersuchen, ob Gott wirklich sey, als vielmehr zeigen, was er seyn müsse, wovon sie eine natürliche, doch unvollständige, Erkenntniß zugestanden, die nur keinen genau umfassenden positiven Begriff (conceptum quidditativum) gebe, da man Gott nicht bestimmt genug definiren könne. c)

Es war daher nicht einmahl in jeder Metaphysik ein Beweis für das Daseyn Gottes geführt, und wenn man einen fand, so war es gewöhnlich derjenige, welcher aus der Unmöglichkeit eines unendlichen Rückganges der Ursachen geführt wurde, welchen auch die Scholastik unter

c) Scheibler l. l. II. c. 3. art. 4. Loeberi Comp. p. 136. Stahlii Metaph. 335. Einige nehmen eine in ihren Principien dem Menschen eingepflanzte Erkenntniß Gottes an, und läugnen daher, daß es Atheisten gebe. Gruvii Comp. p. 156. qu. I. p. 159. qu. II.

mancherlei Wendungen vorgetragen hatte. [d]) Die übrigen Beweise, den aus der Betrachtung der Ordnung der

d) Von den fünf Beweisen, welche der heil. Thomas in seiner Summa (I. qu. 2. art. 3.) aufführt, sind die drei ersten nur verschiedene Darstellungen ein und eben desselben Beweises, der von dem Aristoteles hergeleitet wurde. Phys. ausc. VII. 12. VIII. 1. 5. 15. Metaph. XIV. 6. Was verändert wird, fordert eine Ursache seiner Veränderung außer sich selbst. Diese wird auch in einer unendlichen Reihe von Ursachen nicht gefunden, und es muß daher eine erste unveränderliche Ursache geben. Der erste der Beweise des Englischen Vaters folgert mit Hülfe dieses Arguments die Existenz daraus, daß Alles, was bewegt wird, durch ein andres Ding bewegt werden müsse. Er will aber unter Bewegen ein Hervorbringen zur Wirklichkeit verstanden wissen, wie er auch selbst sagt: moveri nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. Der zweite Beweis stützt sich darauf, daß die unendliche Reihe von Ursachen keine erste und keine letzte angebe. Der dritte ist derjenige, den nachmahls Wolf allgemeiner aus der Zufälligkeit der Welt führte, und beruht darauf, daß zufällige Dinge ihr Daseyn von einem nothwendigen Wesen haben müssen, wenn nicht ein Rückgang der Ursachen ins Unendliche Statt finden soll. Schon der heilige Augustin gedenkt seiner (de civitate Dei VIII. 6. p. 445.), indem er sagt, daß die Platoniker eingesehen hätten, daß alles Veränderliche von einem unveränderlichen Wesen abstammen müsse. Petrus Lombardus führt ihn aus diesem Kirchenvater an. Sententiarum I. Dist. 3. c. Da aber der Satz des zureichenden Grundes in der Schulphilosophie fehlt, so mangelt auch allen diesen Beweisen das Hauptargument. Den vierten Beweis nahm Thomas von Aquino ebenfalls vom heil. Augustin und dem Anselmus von Canterbury (Monolog. c. 4.) Wir finden, sagt er, daß unter den Dingen eins immer mehr oder weniger wahr, gut und vortrefflich ist; also muß es auch eins geben, welches das allerbeste, wahreste und vortrefflichste ist; und dieses ist Gott. Welchen Schwierigkeiten dieser Beweis ausgesetzt ist, sieht man leicht ein. Allein die Scholastiker setzen gewöhnlich voraus, daß, wo es Dinge von verschiedenen Graden der Vollkommenheit

Welt und aus dem Gewissen etwa ausgenommen, und selbst derjenige, welchen Anselmus von Canterbury aus dem Begriffe des göttlichen Wesens geführt hatte, waren fast in Vergessenheit gerathen, obgleich den letztern noch im funfzehnten Jahrhunderte Raymund von Sabunde zu gebrauchen pflegte, der ihn auch ungleich deutlicher als sein Erfinder selbst vorgetragen hatte. e)

Hätte indessen die Metaphysik unsrer Philosophen nur immer die Begriffe vom göttlichen Wesen genau genug entwickelt, so würde sie schon in sehr hohem Grade nützlich gewesen seyn; allein auch hierin leistete diese Schule mehrentheils nur wenig, und erreichte selbst, Scheiblern etwa ausgenommen, die Scholastik nicht mehr. Daß Gott das allervollkommenste Wesen sey, daß seine Vollkommen-

gebe, auch eins wirklich seyn müsse, dem der höchst möglichste Grad zukomme, der gleichsam das Ideal hergebe, und zugleich erfülle. Ohne diese kühne Voraussetzung schließt der Beweis gar nicht, und er hat überdieß den Fehler, daß in demselben nicht dargethan ist, daß da, wo der höchste Grad einer Vollkommenheit gefunden wird, auch alle übrige Vollkommenheiten im höchsten Grade zu finden seyn müßten. Die höchsten Grade der Vollkommenheiten könnten ja in mehreren Subjecten zerstreut vorkommen. Der fünfte Beweis wird aus der Regierung und Einrichtung der Welt nach Zwecken geführt, und ist physicotheologisch.

e) Anselmi proslog. c. 2. Raymundi de Sab. Theologia nat. LXII seq. p. 101. „Quidquid homo potest cogitare perfectissimum, optimum, dignissimum, nobilissimum et altissimum, hoc est *Deus;* quaecunque ergo potest homo cogitare meliora, nobiliora etc., illa potest Deo attribuere, et in ista regula fundatur tota scientia et cognitio de Deo certissime." „Quoniam autem melius est esse, quam non esse, ideo esse attribuitur Deo et dicitur de Deo, et ideo Deus non potest cogitari non esse."

heit und sein Daseyn ihm wesentlich (per essentiam), den Kreaturen nur durch die Mittheilung (per participationem) zukomme, daß er unendlich, nothwendig, frei von äußerer Einwirkung (a potentia passiva), oder wie man dieß ausdrückte, reine Wirksamkeit (actus purus) sey: das wußte man Alles wohl, und hatte es von den Scholastikern oft genug gehört; allein worin die höchste Vollkommenheit bestehe, ob sie möglich sey, und wie in Gott nur reine Realitäten gedacht werden müßten, darin war man gegen die Theologie eines Wolf und Baumgarten, ja selbst gegen den h. Thomas, zurück. Die göttlichen Attribute, sagte man zwar den Scholastikern nach, sind unter einander und von dem Wesen realiter nicht verschieden, und nur inadäquate Begriffe desselben. Dennoch konnte man sie weder von einander, noch aus dem Begriffe der höchsten Vollkommenheit ableiten. Man zählte sie daher oft ohne bestimmtes Principium auf, und folgte, wenn man systematisch verfahren wollte, den Schulphilosophen, welche zur Auffindung derselben drei Wege vorschlugen: den Weg der Kausalität, wo man aus der Betrachtung der Welt Gott als den Schöpfer und Erhalter derselben erkenne; den Weg der Erhebung (eminentiae), durch welchen man einsahe, daß in Gott alle Vollkommenheiten der Kreaturen auf eine ganz außerordentliche Weise anzutreffen seyn müßten, und den Weg der Verneinung, wo man ihm die Unvollkommenheiten der endlichen Dinge absprechen müsse. f) Wäre die neue Schule hier fortge=

f) Scheibler II. 3. tit. 4. tit. 1. art. 3. Loeberi Comp. c. 12.

schritten, wo die ältere stehen geblieben war, so möchten wohl Leibnitz und Wolf wenig zu leisten übrig behalten haben.

Man sollte überhaupt das Verdienst der Schulphilosophen nicht so sehr verkennen, da sie in den Tagen der dicksten Finsterniß, und unter Nationen, bei denen die Wissenschaften noch im Keimen begriffen waren, die sparsamen Funken verloschner Gelehrsamkeit auffingen, und vornehmlich die Begriffe des höchsten Wesens, die der Aberglaube und der Despotismus der Hierarchie schon so sehr entstellt hatte, rein aufzufinden und zu erhalten bemüht waren. Ohne sie würde die Schwärmerei, die in jenen Jahrhunderten fast alle Volksklassen angesteckt hatte, jede wissenschaftliche Betrachtung Gottes verscheucht haben, und durch den Anthropomorphismus, der den großen Haufen zu allen Zeiten beherrschte, würde jeder Gedanke an ein einfaches und unveränderliches Wesen unterdrückt worden seyn, das, frei von aller räumlichen Ausdehnung, durch seine überall verbreitete Wirksamkeit allgegenwärtig ist. Der heil. Thomas, dem so entscheidende Verdienste um die Naturtheologie zukommen, war auch in Bestimmung dieser Begriffe mit vielem Tiefsinne zu Werke gegangen, und seine reinen Vorstellungen hatten sich auch bis in die neue Schule fortgepflanzt. g) Allein da diese in

§. 41 seqq. Gruvii Comp. p. 153 seqq. Von den Attributen unterscheiden sie doch das eigentliche Wesen dadurch, daß sie die zu demselben gehörenden Bestimmungen Attributa quidditativa nennen.

g) Scheibler l. l. c. 3. tit. 11. 12. Iac. Thomasii Metaph.

die unseligen Zeiten der religiösen Zwistigkeiten fiel, mußte sie oft ein weises Schweigen der Ausübung philosophischer Freiheit vorziehen, und sobald sie Gegenstände berührte, welche auf jene Streitigkeiten nähere Beziehung hatten, so sahe sie sich genöthigt, der Theologie einen entscheidenden Ausspruch zu überlassen. Es waren aber in die polemischen Untersuchungen, die damahls so vieles Aufsehen erregten, vorzüglich die Fragen über die Freiheit, die Vorsehung, die göttliche Gnade und Vorherbestimmung hineingezogen worden, wo es die Theologen mit dem Aufwande vieler Gelehrsamkeit endlich dahin gebracht hatten, daß fast gar kein deutlicher Begriff mehr zu fassen war, und daß jeder, der in diese Nacht eindringen wollte, nothwendig bei mehreren Parteien verstoßen mußte. Dieß mochte unsre Philosophen wohl öfters nöthigen, hier still vorüberzugehen, obgleich der Englische Vater über das Uebel, die Freiheit und Vorsehung eine Theorie aufgestellt hatte, an der selbst **Leibnitz** nur auszubessern brauchte, um uns seine unsterbliche Theodicee zu geben. h)

c. 24. §. 25 seq. Loeberi Comp. c. 12. §. 48. 49. 54. 70. 73 seq. Gruvii Comp. ist jedoch in Ansehung der räumlichen Allgegenwart nicht ganz deutlich, p. 156. Viel gründlicher ist hierüber der **heilige Thomas**, Summa I. qu. 8. art. 1. 3. qu. 9. Dahingegen **Petrus Lombardus** noch ziemlich grobe Begriffe zu hegen scheint. Sententiar. I. dist. 37. In Ansehung der einfachen Natur Gottes gehen die Scholastiker nur zu weit; sie wollen nicht einmahl, daß Gott aus Geschlecht und Differenz bestehe, Summa I. qu. 2. art. 7. Worauf sich diese Meinung gründet, darüber siehe Zusatz I. §. 39.

h) Ueber diese Lehren des heil. Thomas siehe den Zusatz II.

Fünfter Abschnitt.

Körper- und Seelenlehre der neuen Peripatetiker.

Die neuen Peripatetiker sahen sich aber oft in doppelte Kollisionen verflochten, indem sie mit der Vernunft und der damahls so anmaßlichen Theologie in Eintracht leben, und zugleich das System ihres Lehrers durchaus aufrecht erhalten wollten. Freier von dem Sektengeiste einhergehende Philosophen würden bei der Untersuchung der Lehren von der Ewigkeit der Welt, von der geringen Theilnahme Gottes an ihrer Regierung, von der Bewegung der niedern Sphären und der den untern Göttern anvertrauten Aufsicht über dieselben, ganz kalt geblieben seyn, zumahl die Vernunft diese Gegenstände besser zum Vortheile des Christenthums, als des Aristotelischen Systems, entschied. Allein für diese Philosophen war es nicht gleichgültig, was Aristoteles gelehrt hatte, indem sie sehr ungern sahen, wenn er in groben Irrthümern gelebt haben sollte, da er in Sachen der Vernunft die Entscheidung geben mußte, und sie waren daher stets bemüht, ihn mit der Religion auszugleichen, und seine Lehren annehmlich zu machen, um, indem sie ächt peripate-

Selbst Scheibler geht bei diesen Gegenständen nicht auf den Grund, und sucht die Klippen zu vermeiden. Die Lehre von den Engeln, welche in der Metaphysik vorkommt, wollen wir hier übergehen, und dasjenige, was von der anima separata hieher gehören möchte, im folgenden Abschnitte, als an einer schicklichern Stelle, vortragen.

tisch seyn wollten, auch rechtgläubig und vernünftig bleiben zu können. [a])

Damit nun von seinem Systeme stehen möchte, was nur noch zu stützen war, so blieben sie ihm auch in denjenigen Theile der Physik getreu, der die allgemeinsten Lehren umfaßte, die wir jetzt in der Kosmologie vorzutragen pflegen, und hatten in der Lehre von Ort und Zeit, von den Elementen und der Erklärung der Bewegung so viel als nichts gethan, um die Dunkelheiten des Griechen aufzuhellen, und seine Mißstimmungen wegzubringen. Eben so wie er verwechselten sie gewöhnlich die Bewegung mit der Verändrung überhaupt, [b]) und was die Entelechie nicht erklären konnte, das ließ auch die substantielle Form unaufgelöset. Die Elemente mit ihren ersten, andern und verborgenen Beschaffenheiten, behielt man zur Erklärung des Zusammengesetzten, oder vielmehr des Vermischten, bei, und scheint nicht darauf gekommen zu seyn, daß etwas substantielles Einfaches aufgesucht werden müsse, um die eigentliche Zusammensetzung begreiflich machen zu kön-

a) Io. Zeisoldi de Aristotelis cum S. S. Scriptura consensu, ab eaque apparente dissensu. Unter den Neuern vertheidigten den Aristoteles vornehmlich Meiners in seiner Geschichte der Lehre vom wahren Gott, S. 383. In Rücksicht der Regierer der Gestirne gesteht er jedoch ein, daß Aristoteles dergleichen Wesen angenommen habe, die aber geschaffene, abhängige Wesen, Kinder des höchsten Gottes seyn sollten. S. 397.

b) Ihre Definition der Bewegung war gewöhnlich nach Aristoteles, Phys. III. 1: Actus eius quod in potentia est quatenus tale, oder auch: Transitus a potentia pura ad actum perfectum.

nen. [c]) Ueberhaupt wurde die Erscheinung von der Realität gar nicht abgesondert, und man konnte daher auch in der Lehre von Raum und Zeit nicht über den Philosophen von Stagira hinausgehen, der jedoch sein System vor den groben Begriffen eines positiven Raums und einer positiven Zeit glücklich gesichert hatte.

Zur Physik zählte diese Schule auch die Seelenlehre, welche im Wesentlichen ebenfalls nach dem Systeme des Stagiriten geformt blieb. Was er nicht beobachtet hatte, das entging gewöhnlich auch dem Blicke seiner neuern Schüler; wo sein Urtheil stehen geblieben war, darüber wagte man sich fast nicht hinauszusehen; und wo er sich in Dunkelheiten verloren hatte, da war man unfähig, die Fackel der Vernunft hineinzutragen, weil man sich nicht stark genug fühlte, die Hindernisse wegzuräumen, die eine ewige Nacht auf diese Gegenden warf. Zum Glück bewahrte der gesunde Menschenverstand den Deutschen oft vor den Ausschweifungen, die das Lehrgebäude des Griechen gestattete; und die Religion schnitt die kühnen Folgerungen ab, die sich bei seiner Unbestimmtheit so leicht aus mehreren Sätzen ziehen ließen. Seine Schüler waren vielmehr bemüht, ihn so vernünftig als nur möglich zu erklären, und

c) Erste und andre Qualitäten sind bei den Aristotelikern nicht ganz so zu verstehen, wie bei Locken. Die ersten sind zwar dasjenige, was dem Körper an sich zukommt, die andern dasjenige, was aus diesen hervorgeht. Aber Alles ohne Beziehung auf die vorstellenden Wesen; die andern Eigenschaften sind daher nicht etwa Erscheinungen, wie in der Cartesianischen und Lockischen Philosophie. Die ersten sind bei ihnen: Hitze, Kälte, Trockniß und Feuchtigkeit.

wenn sie auf eine Auslegung fielen, die ihre Vernunft für wahr erkannte, so waren sie auch in sich schon überzeugt, daß der Sinn derselben in dem Aristoteles verborgen liege. Indessen mußte ihr System schon dadurch seinen Zweck verfehlen, daß es seine Untersuchungen nicht auf eine Sammlung sorgfältig angestellter Beobachtungen erbaute, und eine empirische und rationale Psychologie nicht von einander schied. Ein Fehler, der zwar dem Schöpfer des Systems, als welcher zuerst die Bahn gebrochen, nicht wohl zur Last gelegt werden könnte, sondern dessen Schuld auf seine Zöglinge fallen müßte, denen es obgelegen hätte, genauere Untersuchungen anzustellen, und die Fehler ihres Vorgängers zu berichtigen. Ein Zeitraum vieler Jahrhunderte war vergangen, ohne daß die Schule darauf verfiel, daß ihr Lehrer den Begriff der Seele zu allgemein genommen, und seinem Lehrgebäude eine unnütze Last aufgebürdet habe, indem er die Seele als ein Prinzip der Lebenskraft, und zugleich als die Quelle der Erkenntniß betrachtet hatte. Man behielt daher die vegetirende, sinnliche und vernünftige Seele bei, die man aber bald als Seelen verschiedener Art, bald als von einander abhangende Fähigkeiten dachte, von denen immer die höhere Art die niedere mit in sich enthielt. Den Pflanzen kam die erste Art von Seele allein, den Thieren die andre sammt der ersten, und dem Menschen die dritte sammt der zweiten und ersten zu, so daß die niedre Seele zwar nicht formaliter, aber doch eminenter in der höhern enthalten seyn sollte, wie fern der letztern die Kräfte der erstern auch zu-

kämen. Man lehrte daher ausdrücklich, daß dem Menschen nur eine immaterielle Seele mit diesen dreierlei Fähigkeiten zukomme, von denen die andern Seelenvermögen abgeleitet wurden. Allein bei dem Allen blieb es nach den Grundzügen des Systems schwer, sich vor einem feinen Materialismus zu bewahren, so spitzfindig man auch die Definitionen einrichten mochte.

Die vegetirende Seele mußte man nothwendig als verbreitet durch den ganzen Körper, und mit ihm innigst vereinigt denken, und dachte sie auch in Wahrheit materiell. Allein die sinnliche war es dem Stagiriten zufolge auch; sie war eine Form des organischen Körpers, und die Empfindung nichts weiter als eine Folge seiner Einrichtung. Sollten nun der vernünftigen Seele die Fähigkeiten des Lebens und Empfindens zukommen, so mußten letztere in dem Menschen zu etwas ganz Anderm werden, als sie in den Thieren und Pflanzen waren, oder die vernünftige Seele wurde auch zur materiellen gemacht, oder sie war ein immaterieller Theil des Ganzen, und es gab der Voraussetzung zuwider mehrere Seelen in dem Menschen. Da nun die Peripatetiker bei ihrem Lehrer nicht sattsame Deutlichkeit fanden, so blieben sie oft hierin unbestimmt, und konnten nicht deutlich angeben, wie es sich denken lasse, daß die immaterielle Kraft der vernünftigen Seele die Wirkungen materieller Wesen hervorbringen könne. Indessen läßt sich so viel aus einigen ihrer Schriften abnehmen, daß sie die vegetirende und sinnliche Seele nur als untergeordnete Fähigkeiten betrachtet wissen wollten, wel-

che die rationale Seele in dem Körper anregen könne, so wie dieß bei Thieren und Pflanzen die sinnliche und vegetirende selbst bewirke. Denn daß sie die Seele nicht materiell gedacht wissen wollten, das war bei ihnen entschieden, und mehrere Scholastiker, vornehmlich die Thomisten, hatten ihr sogar die Ausdehnung abgesprochen. Allein ob man nicht mehrentheils das Unkörperliche als etwas dachte, das nur nicht aus materiellen Elementen zusammengesetzt wäre, darüber möchte man schwerlich etwas Entscheidendes in dieser Schule auffinden können. d)

d) Melanchth. de anima, p. 12. Iac. Thomasius Phys. p. 198. Stierii quaestiones, p. 78. In Ansehung der Unsterblichkeit stützten sich die Thomisten vorzüglich darauf, daß die Seele nicht wie ein Körper wirke, sondern Begriffe von immateriellen Dingen bilde, und einen Willen habe. Die Nominalisten hingegen suchten die Einheit der Seele aus dem allgemeinen Princip abzuleiten: Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem. Daß übrigens Aristoteles die vernünftige Seele als etwas göttliches Unkörperliches, von der Organisation Verschiedenes gedacht (de anima II. 2.), führten die neuern Peripatetiker als den Hauptbeweis gegen die Beschuldigung seines Materialismus an. Daraus aber, daß Aristoteles sagt: die Seele sey keine bloße Harmonie des Körpers (de anima I. 4.), läßt sich noch nicht schließen, daß er sie immateriell gedacht habe, sondern nur, daß er sie nicht als ein bloßes Verhältniß, oder ein Resultat der Wirksamkeit der Körperkräfte betrachtet wissen wollte. Sie konnte aber bei dem Allen ein materieller, nur sehr verfeinerter Theil des Körpers seyn. Daß die vegetirende und empfindende Seele untergeordnete, dem beseelten Körper zukommende Fähigkeiten sind, sieht man sehr deutlich aus dem mehr angeführten Lehrbuche des Eustachius (Phys. 184 seqq.). Dadurch scheinen diese Fähigkeiten nicht formaliter, sondern nur eminenter der rationalen Seele zugeschrieben zu werden, weil dieselben durch sie im Körper er-

Daß ein Verbinden und Vergleichen des Mannichfaltigen in einer Vielheit gar nicht möglich sey, darauf scheinen diese Philosophen keine Rücksicht genommen zu haben, weil sie den innern Sinnen, die doch zur sinnlichen Seele, einem zusammengesetzten Dinge, gehören, in dem gemeinschaftlichen Sinne (sensu communi) das wichtige Geschäft überlassen, die Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten zu bemerken, und den Thieren den innern Sinn nicht absprechen, deren Seelen sie doch für materiell erkennen. e) Auch wenden sie sich gern von der Frage ab, wie die in der sinnlichen Seele entstehende Empfindung, die der Stagirit sogar in das Organ gesetzt hatte, in die rationale Seele übergehe, und wie Ein Bewußtseyn in diesen abgesondert wirkenden Kräften gedacht werden könne. Hätten sie die Seele in einer solchen Einfachheit wie Des Cartes und Leibnitz gedacht, so würden sie bei der Auflösung dieser großen Aufgabe nicht so wenig Schwierigkeiten gefunden haben. Jetzt aber flohen sie, wenn sie es ja der Mühe werth hielten, eine Untersuchung darüber anzustellen, zu ihren Vorgängern, den Scholastikern, die auf eine sehr bildliche Weise die Einwirkung des Körpers in die Seele begreiflich zu machen suchten, indem sie gewisse Nachbildungen (species) annahmen, die aus dem Gegenstande in das Organ, und von da weiter bis in die Seele fortgepflanzt

regt, und zur Wirksamkeit im Körper gebracht werden können. Eustachius l. l. p. 174. Stierii quaest. p. 82

e) Melanchthon de anima, p. 113 b. Thomasius l. l. p. 242.

werden sollten. f) Weil nun die vernünftige Seele im ganzen Körper ihre Wirksamkeit äußert, so weisen sie ihr auch den ganzen Körper zum Orte an, nur mit dem Unterschiede, daß sie nicht wie die niedern Seelen im ganzen Körper zerstreut, sondern in jedem seiner Theile ihrem Wesen nach ganz seyn sollte. g) Eine Unterscheidung, bei der

f) Die Species sind gewisse, durch einen Eindruck des Objects in dem vorstellenden Subjecte entwickelte Fähigkeiten, das Object gleichsam nachgebildet vorzustellen. Von dem äußern Gegenstande drückt sich nach ihrer Meinung, vermittelst der Mittelursachen, eine solche Species dem Organe ein, und entwickelt in demselben eine Nachbildung des Gegenstandes (Species impressa materialis). Diese ist die äußere Empfindung, die durch eine stätige Fortpflanzung bis ins Gehirn übergeht (Species expressa materialis), und nun in dem innern Sinne vorgestellt wird (Species mentalis seu sensibilis). In diesem giebt es wieder Vorstellungen, die etwas ausdrücken, was äußerlich nicht vorgestellt werden kann (Species non sensatae seu immateriales), wohl aber durch die species impressa veranlaßt worden ist. Soll nun der Verstand den Gegenstand denken, so muß er, da er an sich leer ist (tabula rasa), hierzu gewisse intelligible Nachbildungen empfangen (species intelligibiles), wozu der thätige Verstand gehört. Dieser bereitet solche aus den Phantasmen, welche letztere, da sie nur das Einzelne und Materielle vorstellen, dem bloß leidenden Verstande keine schicklichen allgemeinen und immateriellen Species zuführen können. Nachdem er sie aber, durch den thätigen Verstand bearbeitet, empfängt, kann er aus ihnen seine discursiven Erkenntnisse ziehen. Die Scholastiker, und vorzüglich die Nominalisten und Realisten, weichen jedoch in manchen Bestimmungen dieser Theorie von einander ab, worüber man des Zabarella Abhandlung: de speciebus intelligibilibus, Opp. II. p. 975. nachsehen kann.

g) Stierii quaest. p. 80. Anima indivisibilis et rationalis tota est in toto corpore, et tota etiam in qualibet parte totalitate essentiali, quia in qualibet parte existit secundum totam essentiam; non tamen totalitate integrali,

man fast nicht weiß, was man denken soll, und die wenigstens nicht begreiflicher war, als wenn die Aerzte jener Zeit den Sitz der Seele mit Galen im Gehirn suchten, oder einige Peripatetiker sie auf Veranlassung des Aristoteles in das Herz versetzten; oder wenn Helmont ihr eine Stelle in dem Munde des Magens anwies.

Es wurde übrigens in dieser Schule die Meinung der Nominalisten angenommen, nach welcher die Fähigkeiten der Seele weder von einander, noch von dem Wesen der Seele realiter verschieden gedacht wurden. Allein da sie das Denken und Empfinden immer noch zu abgesondert betrachtete, so wurde es ihr fast unmöglich, die verschiedenen Aeußerungen der Wirksamkeit des menschlichen Geistes aus einer gemeinsamen Quelle abzuleiten, zumahl sie die wichtige Lehre von der Association der Ideen nicht genug bearbeitete, zu welcher doch ihr großer Lehrer die ersten Grundzüge hingeworfen hatte. h)

Aristoteles hatte aber, wie wir schon mehrmahls bemerkten, durch seine Dunkelheiten und durch das Unbestimmte des Vortrags seine Nachfolger oft in nicht geringe Verlegenheit gesetzt, wie dieß vorzüglich der Fall bei seiner Lehre vom leidenden und thätigen Verstande gewesen war. Die Bemerkung, daß der Verstand nicht so wie die Sinne an bestimmte Arten der Empfindung, an gewisse

quia non est totum integrale, cum sit in hoc genere indivisibilis partibus carens.

h) Aristoteles de memoria, l. 1. 2. Maaß über die Einbildungskraft, S. 319.

Gedanken gefesselt sey, und ein freieres Spiel seiner Wirksamkeit äußere, hatte ihn auf die Idee gebracht, daß derselbe Alles ohne Unterschied denken könne, und an sich unvermischt mit dem Körper, auch kein Werkzeug des Körpers sey. Daher wäre er vor dem menschlichen Denken aller Formen oder Ideen fähig, indem er sie alle in sich aufnehmen könne, so daß er wie eine reine unbeschriebene Tafel angesehen werden müsse. Dieser Verstand sey also an sich ein bloß leidendes Vermögen, ein leidender Verstand, und erfordere daher noch einen thätigen, der in ihm die aus den Bildern der Sinne und Phantasie gebildeten Formen gleichsam abdrücke (species intelligibiles), weil es durchaus keine angeborenen Ideen gäbe. i) Nun würde man sehr leicht darauf verfallen seyn, für diesen leidenden Verstand das Gedächtniß zu erklären, wenn der Philosoph von Stagira das Letztere nicht unter den innern Sinnen besonders aufgeführt hätte, wo ihm also schon das Geschäft der Aufbewahrung aller sinnlich vorgestellten und gedachten Gegenstände oblag. Hierzu gesellte sich noch der unangenehme Umstand, daß der alte Grieche die Frage nicht beantwortet hatte, ob dieser thätige Verstand wiederum eine besondre Kraft im Menschen sey, oder ob er sich nur in dem Verstande überhaupt, als eine besondere Fähigkeit, finden sollte, oder ob er gar als ein außer allen menschlichen Seelen befindliches Principium gedacht werden müsse, das die Denkkraft errege, und ihre Thätigkeit als eine

i) Aristoteles de anima, III. 5. 6.

unterstützende Kraft (forma assistens) erwecke. Schon die Griechen waren über den Sinn ihres Philosophen nicht einig gewesen, und die Araber und Scholastiker hatten nur noch mehr zur Vieldeutigkeit beigetragen. Averroes, Algazel und Avicenna stimmten indessen für die letztere Meinung, zu der sich auch einige christliche Philosophen, und unter andern Basilius von Gröningen, geneigt haben mochten. Weil aber mehrere irreligiöse Meinungen aus dieser Vorstellung flossen, so hatte der Bischof Stephan der Zweite von Paris durch ein eigenes Verbot (1270.) dem Streite hierüber ein Ende gemacht, und es war die Lehre des h. Thomas und seiner Schule emporgekommen. Nach dieser sollte der thätige Verstand keine von dem Menschen oder seiner Seele abgesonderte Substanz seyn, sondern eine bloße Fähigkeit der vernünftigen Seele bedeuten, die, wie fern sie die intelligibeln Formen (species intelligibiles) aus den Bildern der Sinne und der Phantasie erzeuge, ein thätiger, wie fern sie selbige in sich aufnehme und bewahre, ein leidender Verstand genannt werden könnte. k) Allein jenseits der Alpen, wo man seit dem Wiederaufleben der Griechischen Litteratur mit freierm Blicke an das Studium des Stagiriten gegangen war, wurde diese Meinung für eine falsche Interpretation ausgegeben, und behauptet, daß der thätige Verstand, nach dem Sinne des Aristoteles, au-

k) Thomae Aq. Summa I. qu. 79. art. 3. 4 5. Eustachius l. l. p. 276 seq.

ßer dem Menschen wirklich seyn müsse, und nichts anders als die Gottheit selbst seyn könnte. [l])

In Deutschland, wo man sich noch immer an die Scholastiker hielt, und den Vater Aristoteles gern christlich denken sahe, hatte diese Meinung die Thomistische nicht sogleich verdrängt, und fing erst dann an, einzelne Wurzeln zu schlagen, als Cäsalpin auf seinen Reisen mit mehrern unsrer Gelehrten Bekanntschaft machte, und seine Erklärungsart verbreitete. Nach dieser existirt nur Eine denkende Substanz, und diese ist Gott, der als ein beschauliches Wesen nur sich selbst betrachten kann, und von jeder Materie frei, außer allen Körpern lebt. Indem er aber auf die große Menge materieller Wesen wirkt, theilt er sich ihnen ohne alle Zertheilung mit, und bringt dadurch die Erscheinung einer Vielheit denkender Wesen hervor. Da nun diese denkende Substanz ewig, also auch unsterblich ist, so beharrt sie fort nach dem Tode jeder körperlichen Natur; und der Mensch, als materielles Ding, wird der Zerstörung unterworfen, indem seine Denkkraft wieder zu ihrem Urquelle, der Fülle der Gottheit, zurückkehrt. [m])

l) Zabarella verwirft die Erklärung des Thomas ebenfalls, und hält sie so gut wie Pomponatius nicht für ächt Aristotelisch. De mente agente, c. 10. 12. 13. Letzterer meint jedoch, daß der heil. Thomas den Averroes glücklich widerlegt habe. Bayle Diction. s. v. Pompon. n. B. Wie sich jene kühnen Schriftsteller wegen ihrer gefährlichen Auslegung zu decken pflegten, indem sie sagten, es sey dieß nicht ihre, sondern des Aristoteles Meinung, ist bekannt.

m) Caesalpini quaestiones peripateticae, lib. I. qu. 7. lib. II. qu. 2. 4. 6. 7. 8. Das System des Cäsalpin ist von dem Spinozismus viel weiter entfernt, als Bayle es glauben

Ob nun gleich Cäsalpin diese anstößigen Lehren von sich abzulehnen wußte, indem er sie nur für den reinen Sinn des Aristoteles, und nicht für seine Meinung ausgab, welche er derjenigen Ueberzeugung unterwarf, die uns die christliche Religion gewährt; so erregte er doch in Deutschland Gegner, welche der Versichrung des neuen Auslegers weder Glauben beimessen, noch ihrem Lieblingsphilosophen solche gefährliche Meinungen zutrauen wollten. Es trat daher Nicolaus Taurellus, voll Eifer für Religion und gesunden Menschenverstand, mit größter Heftigkeit auf, und suchte darzuthun, daß Cäsalpin den Aristoteles weder verstehen noch verbessern wolle, und von selbst auf diese gefährliche und unrichtige Vorstellungsart verfallen sey. Konnte er nun gleich nicht immer mit der peripatetischen Philosophie bei seiner Widerlegung auskommen,

mochte, wie dieß auch schon Brucker bemerkte. Denn die Materie ist doch ein von der Weltseele abgesondertes wirkliches Ding, und die letztere denkt vielmehr nur in der erstern, indem sie ihre Gedanken in einigen materiellen Wesen ausdrückt. Cäsalpin sagt zwar: es gebe außer den beseelten Wesen keine Substanzen, und reducirt, weil der Grund aller Beseelung in der Einen Substanz gefunden wird, am Ende Alles auf diese, als das einzige eigentliche Selbstthätige. Allein er spricht dadurch der Materie die Substantialität in einem ganz andern Sinne ab, als Spinoza. Er scheint nehmlich unter der Beseelung, nach peripatetischer Vorstellungsart, die Lebenskraft überhaupt zu verstehen, welche der Materie nicht an sich, sondern nur zufälligerweise zukommt, daher sie auch nicht durch ihre eigene Kraft thätig ist, welches Cäsalpin zur Substanz erfordert. Die Materie bleibt übrigens etwas außer der Intelligenz Wirkliches; denn von ihr wird alle Vielheit abgeleitet. (l. c. Lib. I. qu. 7. fol. 21. Lib. II. qu. 2. fol. 28.)

so wußte doch sein eklektischer Sinn Rath zu schaffen, mit welchem er das Aristotelische System auszubessern sich eifrigst bemühte. Allein er selbst zog sich manchen andern Vorwurf zu, indem er die Erhaltung der Welt nicht als eine fortgesetzte Schöpfung ansehen wollte, und die Vorsehung Gottes nur über die mit freiem Willen begabten Wesen ausgebreitet dachte. [n])

Die Theorie des h. Thomas blieb also im Wesentlichen die herrschende; allein mit ihr wurde die Lehre von der tabula rasa verknüpft, indem die Thätigkeit des Verstandes nur auf Bearbeitung des durch die Sinne erhaltenen Stoffs eingeschränkt wurde, und dem Verstande, in wie fern er leidend blieb, nichts weiter als eine bloße Receptivität zukam. Es wurde also in dieser Schule der Satz als ein Kanon aufgestellt, daß nichts im Verstande wäre, was nicht vorher in den Sinnen gewesen sey (Nil est in intellectu quod non fuerit in sensu). Tiefer in die Natur der Erkenntniß und der Gewißheit blickende Denker, wie Philipp Melanchthon und Jac. Thomasius, schränkten indessen diesen Lehrsatz ein, und Ersterer gestand wirklich angebohrne Ideen zu. Sie mußten ihm die vornehmsten Gründe zur menschlichen Gewißheit abgeben, und er zählte zu denselben die Zahlen, die Verhältnisse, und überhaupt die Principien der Mathematik, Physik und Moral. Jac. Thomasius hingegen bemerkte

n) Taurelli Alpes caesae, p. 153 seq. 237 seqq. 271 sqq. 293. Praef. p. 30 Man kann noch bemerken Lib. IV. Metaph. de rerum aeternitate. Marburgi 1604. 8.

in der Seele die angestammten Vermögen zu den ersten Gründen der Erkenntniß, und wußte ziemlich genau anzugeben, wie in der Seele etwas enthalten seyn könne, was vorher nicht in die Sinne gefallen wäre. Es scheint mir daher, als sey durch ihn sein großer Schüler Leibnitz auf die gegen Locken aufgestellte Theorie geleitet worden. o) Auch Taurellus ging hier von Aristoteles ab, indem er den Ursprung der rationalen Erkenntnisse gar nicht wie die Entstehung sinnlicher Vorstellungen, durch einen Eindruck, erklärt wissen wollte, und daher die Absonderung eines thätigen und leidenden Verstandes, die ohnehin dem einfachen Wesen der Seele zuwider, verwarf. Dagegen sahe dieser helle Kopf gar deutlich ein, daß der Verstand eine aus seiner eigenen Kraft herfließende Thätigkeit zu seinen Wirkungen erfordere. p) Bei dem Allen scheint man nicht genug daran gedacht zu haben, wie wichtig diese Untersuchung für die Sicherung der menschlichen Erkenntniß seyn möchte; daher selbst die angeführten Philosophen sich nur im Vorbeigehen mit diesem interessanten Gegenstande zu beschäftigen pflegten. Die Natur der Sinnlichkeit war auch lange nicht genug untersucht, um Zweifel zu erregen, die unsre Philosophen zu weiterer Entwicklung hätten aufrufen können. Denn man traute auf die Sinne nur allzuviel, und hatte die schwere Frage über die Realität der sinnlichen Erkenntniß fast ganz bei Seite liegen

o) Melanchthon de anima, p. 101. b. 136. 142. b. I. Thomas. Phys. p. 284. §. 69. 74.

p) Nic. Taurelli Phil. Triumphus, p. 60 seqq.

lassen. Die Sinne, sagte man, trügen nicht, wenn sich nur die Werkzeuge in gehörigem Stande befinden, und die Objecte in richtigem Verhältnisse zu ihnen stehen. Die sinnliche Erkenntniß hatte daher in dieser Schule einen zu hohen Grad von Realität, bei dem für die Allgemeinheit der Erkenntniß nicht genug gesorgt war, so lange man bei der tabula rasa blieb, und dem Verstande seine Gesetze von den Sinnen lehren ließ. q)

Weit wichtiger als diese große Untersuchung war ihnen die speculative Frage, ob die Seele bei der Erzeugung des Menschen von Gott geschaffen werde, oder ob die Fortpflanzung auf einem natürlichen Wege (per traducem) geschähe. Nun hatte Vater Aristoteles gesagt, daß die Denkkraft aus dem göttlichen Wesen herausgehe, und von dem Menschen gleichsam eingeathmet werde, welche Stelle die Scholastiker als eine jedesmahlige Schöpfung auslegten,

q) Dadurch, daß Aristoteles sagte (de anima II. 12.): die Sinne nehmen die Formen der empfindbaren Gegenstände in sich auf, bekamen die neuern Peripatetiker Veranlassung, die sinnlichen Vorstellungen als Nachbildungen des Gegenstandes anzusehen, und ihnen zu viel Realität beizumessen. An andern Stellen, wo von dem Geruche und dem Schalle die Rede ist, scheinen sie diese Empfindungen für Erscheinungen zu halten, dahingegen man sich die Farbe wohl mehrentheils als an dem Gegenstande haftend dachte. So viel ist gewiß, daß die Peripatetiker keine bestimmte Theorie zur Auflösung der Frage entworfen hatten, was in der sinnlichen Vorstellung Realität oder Erscheinung seyn möchte, was mit dem Gegenstande an sich übereinstimme, und was von ihm abweiche. Die Scholastiker sagten indessen doch in gewisser Rücksicht richtig: Die Sinne trügen nicht, aber sie können den Verstand zum Irrthum verleiten.

die in ihren Tagen zur herrschenden Meinung geworden war.[r]) Von ihnen war diese Vorstellung auch in die neue Schule gekommen, und Stahl, Hornejus, Dreyer Zeidler, und vorzüglich Zeisold, waren ihr zugethan. Allein Luther schien sich mehr zur natürlichen Fortpflanzung geneigt zu haben,[s]) und der große Haufe seiner Anhänger fiel sammt den Aerzen auf seine Seite, so daß sogar die Konkordienformel für diese Meinung entschied; vermuthlich weil Calvinisten und Katholiken der erstern zugethan waren. Es hob sich daher die letztere Vorstellungsart auch in der peripatetischen Philosophie empor, indem sich Sennert, Jac. Thomasius, und besonders Sperling, für sie erklärten, so daß Letzterer darüber mit Zeisolden in einen heftigen Streit gerieth. Mit philosophischen Gründen würden die Traducianer bei ihren groben Begriffen freilich nicht viel ausgerichtet haben; allein sie wußten sich der theologischen Argumente zu bedienen, und so mußte die Fortpflanzung der Sünde und die Ruhe Gottes nach vollbrachter Schöpfung den Ausschlag geben. Die vernünftigere Lehre einer Präexistenz der Seelen machte noch weniger Glück, und Jac. Thomasius bestritt sogleich den Christoph Sand, als er dem Heinrich Morus in dieser Lehre folgte. In der Folge kam sie jedoch mit der Leibnitz-Wolfischen Philosophie empor.[t])

r) Aristoteles de generat. animal. II. 3. III. 11. Cicero qu. acad. I. 7. Thomae Aquinat. Comp. Theolog. Cap. 93. Opuscul. 2.

s) Lutheri opp. Ed. Ienens. T. I. p. 177.

t) Bei den über diese Erklärungsarten ausgebrochenen Strei-

Gewöhnlich ist dem Menschen die Frage über seinen Ursprung bei weitem so wichtig nicht, als die Erforschung dessen, was ihn künftig erwartet. Er weiß, daß er da ist, und kümmert sich selten darum, wo und wie er hergekommen sey; und obgleich der Hang zur Speculation den forschenden Kopf bisweilen zu dieser Untersuchung aufruft, so ist doch mit ihr das praktische Interesse nicht verknüpft, welches jederzeit das Nachdenken über seinen künftigen Zustand begleitet. Der Gemeinsinn schweigt daher gewöhnlich bei der erstern, aber der Trieb nach Auflösung der letztern wird bei ihm rege, so oft er seinen Blick jenseits des Grabes wirft, und der Philosoph strebt nach ihr, oft mit ängstlicher Erwartung dessen, was er ergründen wird. Bei unsern Peripatetikern scheint es indessen der umkehrte Fall gewesen zu seyn, indem sie über die letzte Entscheidung ruhig waren, da der Glaube ihnen die sichre Ueberzeugung eines ewigen Lebens gab, der sich zu jenen Zeiten auch noch in den Herzen des Philosophen regte, das jeden Zweifel gegen die Göttlichkeit des Christenthums zu widerlegen oder zu ersticken suchte. Man war daher in dieser Schule so fest von der Unsterblichkeit überzeugt, daß man selbst die Prämissen eines Pomponatius und Cäsalpin als falsch verwarf, weil sie auf das entgegengesetzte Resultat

tigkeiten waren die Jenaischen Theologen und Philosophen Kreatianer, die Wittenbergschen Traducianer. Zeuner vitae prof. Ienens. classic. IV. p. 92. Iac. Thomasii orat. No. 29. Walchs Philosophisches Lexikon, 2te Auflage, 2 Th. S. 856 Henrici Mori opp. II. p. 365. Christoph Sandius de origine animarum.

hinführten. Man genügte sich in der Philosophie mit einem mäßigen Grade von Wahrscheinlichkeit, weil die Religion dasjenige reichlich ersetzte, was der philosophischen Evidenz hier abgehen mochte. Denn es war doch immer im System des Stagiriten hierüber keine volle Ueberzeugung zu erwarten, wie man dasselbe auch zu erklären suchen mochte.

Die vernünftige Seele dauerte zwar, nach seiner Vorstellung, auch nach dem Tode fort; allein es blieb unentschieden, ob sie nicht, als ein Ausfluß aus Gott, wieder zu ihrer Quelle zurückkehren, und auf diese Weise, ihrer Unsterblichkeit unbeschadet, die für sich bestehende Wirklichkeit verlieren sollte. [u]) Gesetzt aber auch, daß dieß nicht sein Sinn gewesen wäre; so mußten doch Empfindung, Gedächtniß und alle niedre Seelenvermögen, als vom Körper abhängig, verlohren gehen, ohne welche doch Selbstbewußtseyn und Rückerinnerung schlechterdings undenkbar blieben. Die Peripatetiker wollten zwar, wenn sie die Seele als abgesondert vom Körper betrachteten, erweisen, daß den Seelen das Vermögen zu vegetiren und zu empfinden auch in diesem Zustande verbleiben müsse, da es einmahl mit ihnen, als den Subjecten, verknüpft sey. Allein wenn der Seele nun auch das Vermögen wirklich zugeschrieben werden mußte, die Kräfte der Vegetation und Empfindung anzuregen; so konnte es doch nicht in Wirksamkeit gedacht werden, weil eben diese Kräfte mit dem Kör-

u) Aristoteles de anima, III. 5. Buhle Lehrb. II. S. 573. Tiedemann Geist der spec. Philos. II. S. 325.

per verlohren gehen mußten. Wenn daher auch unsre neuen Schüler sich darauf stützen konnten, daß die vernünftige Seele ein vom Körper verschiedenes, für sich bestehendes Wesen sey; so konnten sie doch höchstens nur die Möglichkeit einer Fortdauer darthun, indem ihre Theorie der Sinnlichkeit die wichtigsten Erfordernisse zur Unsterblichkeit wieder wegnehmen mußte, und sie darauf keine Rücksicht zu nehmen schienen, daß die Seele als ein zufälliges Ding der Vernichtung ausgesetzt blieb.[v]) Pomponatius mochte daher nicht ganz Unrecht haben, wenn er behauptete, es lasse sich aus den Schriften des Aristoteles die Unsterblichkeit nicht erweisen, ob er sich gleich vom Augustinus Niphus und Chrysostomus Javellus, dem Befehle des Papstes zu Folge, eines Bessern belehren lassen sollte.

v) Stierii quaest. p. 104.

der Weltlichen [illegible] werden. Wenn daher auch andere neuern Gehülfen [illegible] für den bedeutenden [illegible] so kommen [illegible] doch höchstens nur die Wahrscheinlichkeit einer [illegible] darthun, indem ihre [illegible] der Einzigkeit die wichtigsten Erfordernisse zur Unparteylichkeit wieder wegnehmen mußte, und sie kaum seine Möglichkeit zu zeigen scheinen, daß die Stelle als ein zufälliger Zusatz der Abschreibung [illegible] v). Pomponius macht daher nicht eben Unrecht haben, wenn er behauptet, es ließe sich aus den Schriften des [illegible] die Unpartheylichkeit erweisen, ob man es gleich vom Nepotianus, [illegible] und Cassiodorus [illegible] Leo, dem Schicksale des Papstes zu Folge, [illegible] der lernen lassen sollte.

v) Scieri quasta p. 105.

Zusätze,

einige Systeme der Scholastiker

betreffend.

I.

Ueber die vorzüglichsten Systeme der Nominalisten und Realisten.

§. 1.

Der Streit über die Natur und den Werth der allgemeinen Begriffe entstand bekanntermaßen schon vor dem Aufleben der eigentlichen Schulphilosophie, als Roscelin die vor seinen Zeiten herrschende Platonische Lehre von der Realität des Allgemeinen bestritt, und dagegen die Behauptung aufstellte, daß das Allgemeine in bloßen Worten bestehe. Wie weit er in seiner Meinung gegangen, und worauf er seine Theorie gegründet habe, läßt sich bei dem Mangel seiner Schriften gar nicht ausmachen, und selbst das System des berühmten Abälard, der das Allgemeine doch in den Sätzen zugestanden haben soll, kann nicht mehr genau aufgefunden werden. So viel ist indessen gewiß, daß Abälard das vollständige Wesen des einen Dinges dem andern nicht beigelegt, oder, wie Johann von Salisbury sich ausdrückte, eine Sache von einer andern ausgesagt wissen wollte, und daß er sich darauf gründete, als er den Realismus seines Lehrers, des bekannten Wilhelm von Champeaux, bestritt. Man kann aber auch nach demjenigen, was uns Abälard selbst von diesem Philosophen berichtet, nicht mit Zuverlässigkeit

bestimmen, ob derselbe ein so grober Realist war, daß er ein und eben dasselbe wirkliche Wesen in den verschiedenen einzelnen Dingen seiner Art existirend dachte, oder ob er nur annahm, es wären die Wesen der einzelnen Dinge, nach Absonderung des Individuellen in der Abstraction einerlei.

Naturam tamen universalium hic omnes expediunt, et altissimum negotium et maioris inquisitionis contra mentem autoris explicare nituntur. Alius ergo consistit in vocibus, licet haec opinio cum *Rocelino* suo fere omnino iam evanuerit. Alius sermones intuetur, et ad illos detorquet quicquid alicubi de universalibus meminit scriptum. In hac autem opinione deprehensus est Peripateticus Palatinus *Abälardus* noster, qui multos reliquit, et adhuc quidem aliquos habet professionis huius sectatores et testes. Amici mei sunt, licet ita plerumque captivatam detorqueant litteram, ut vel durior animus miseratione illius moveatur. Rem de re praedicari monstrum ducunt, licet Aristoteles monstruositatis huius auctor sit, et rem de re saepissime asserat praedicari: quod palam est, nisi dissimulent familiaribus eius. Io. Sarisberiensis Metolog. II. 17. p. 814. Den Realismus des Wilhelm von Champeaux beschreibt Abälard folgendermaßen: Erat in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Abälard historia calamitatum, c. 2. Wie Bayle (Diction. art. Abälard. not. c.) hierin den Spinozismus finden konnte, ist, wenn man bei ihm einige Kenntniß der scholastischen Sprache voraussetzen darf, fast unbegreiflich. Accidens heißt oftmahls das noch im Begriffe nicht Bestimmte, und es wird also durch das Accidenz das Ding zum Individuo. Es folgt daher aus der obigen Angabe weiter nichts, als daß Wilhelm von Champeaux einerlei Wesen vervielfacht durch die Accidenzien in dem Einzelnen dachte. Abälard bestritt ihn mit folgendem Argumente: Si tota essentia humana inest in unoquoque homine, sequitur: Petrum

esse essentialiter Ioannem et v. v. Immo sequitur: Petrum non esse hominem, quia tota essentia humana est in Ioanne, sequitur etiam, Ioannem non esse hominem, quia tota essentia humana est in Petro.

§. 2.

Beide nominalistische Meinungen, die des Abälard und die des Roscelin, scheinen sich indessen nicht lange erhalten zu haben, da letztere mit ihrem Erfinder fast ausgestorben war, und die erstere zu den Zeiten des Johann von Salisbury nur noch wenig Anhänger fand. Dagegen nahmen andre Nominalisten die Gattungen und Arten wenigstens als Begriffe an, und leiteten sie aus den vorher angenommenen Formen (den sinnlichen Vorstellungen) ab, daher sie vielleicht von Lockens Systeme nicht weit entfernt seyn mochten. Ganslemus, Bischof von Soissons, soll hingegen das Allgemeine nicht in dem Einzelnen selbst, sondern in der Aufsammlung mehrerer einzelner Dinge zu einem Ganzen gesucht haben, welches keine andre Meinung gewesen zu seyn scheint, als dasjenige, welche nachmahls Marius Nizolius vertheidigen wollte.

Ioannes Sarisberiensis l. l. 315. Marius Nizolius Antibarb. phil. I. 4. p. 21 seqq. edit. Leibnit.

§. 3.

Der Realismus fand aber damahls schon vielen Beifall, und Bernhard von Chartres, ein Platoniker jener Zeit, behauptete die Platonischen Ideen als ewige und unveränderliche Urbilder. Nun wollte man aber auch für diese ewige und unveränderliche Objecte haben, in wel-

chen sie sich finden müßten. Da man diese nun in den immer fließenden einzelnen Dingen nicht finden konnte, so setzte man die Wesen der Dinge in die allgemeinsten Beschaffenheiten, die man in den Kategorien aufgezählt zu haben glaubte. Bernhard und seine Schüler hatten hiervon weitläuftig gehandelt, und suchten auf diese Weise den Plato mit dem Aristoteles zu vereinbaren. Andre scheinen das Allgemeine in dem Wesen der Individuen gedacht zu haben, und dem Systeme vielleicht ergeben gewesen zu seyn, das nachher Albrecht der Große, und noch mehr sein Schüler, der heil. Thomas, mit vieler Gründlichkeit verbreitet hatten. Gilbert, Bischof von Poitou, legte die Allgemeinheit den angebohrnen Formen bei, deren Uebereinstimmung oder Aehnlichkeiten er aufzusuchen bemüht war. Diese Formen waren nichts weiter als die in den Individuen liegenden Wesen, die sich zu den göttlichen Ideen wie zu ihren Mustern verhalten sollten.*) Ueber alle diese Systeme aber läßt sich ebenfalls nichts Genaues sagen, da wir sie mehrentheils nur nach den dürftigen Anzeigen kennen, die uns Johann von Salisbury von denselben hinterlassen hat. Wir müssen daher vollständigere Theorien nebst ihren Gründen in den spätern Zeiten der Schulphilosophie suchen, wo ein Thomas von Aquino und der finstre Scotus den Realismus auf verschiedenen Wegen begründeten, und Wilhelm von Occam das entgegengesetzte Nominalsystem auf alle Weise zu erheben bemüht war.

*) Io. Sarisberiens. l. l. p. 816. 918. Von Gilbert von Poitou (Porretanus) sind noch verschiedene Schriften vorhanden, und vorzüglich sein Buch: de sex principiis, welches den Lateinischen Ausgaben des Aristoteles ex recens. Hermolai Barbari gewöhnlich beigefügt ist. Es findet sich auch mit Kommentarien in einer scholastischen Schrift: Copulata pulcherrima diversis ex autoribus logice in unum corrogata Coloniae in bursa montis regentium, 1493. Fol. Man sieht aus derselben zwar, daß Gilbert Realist war, allein wie er sich den Realismus dachte, ist daraus nicht ganz genau ersichtlich.

§. 4.

Der vorzüglichste Grund, durch welchen der Nominalismus Ueberzeugung gewähren konnte, war aber folgender: Alle wirkliche Dinge sind etwas Einzelnes; soll also ein wirkliches Ding in Wahrheit, d. h., so wie es ist, gedacht werden: so muß es als einzeln gedacht werden. Demnach ist ein allgemeiner Begriff nichts weiter als ein Zeichen, bei welchem mehrere einzelne Dinge gedacht werden können; — er ist ein Wort.

§. 5.

Daß bei dieser Theorie alle eigentliche Vernunfterkenntniß in bloßen Worten bestehen mußte, war leicht einzusehen, daher auch der h. Thomas so sehr darauf drang, daß der Realismus, dem auch sein Lehrer Albrecht der Große zugethan gewesen war, aufrecht erhalten wurde. Alle Menschen, sagte er, haben ein Verlangen nach den Wissenschaften, und dieses Verlangen kann nicht ohne Grund seyn. Alle Wissenschaft aber ist Wissenschaft des Allgemeinen: darum muß etwas Allgemeines wirklich seyn.

§. 6.

Daß nun die allgemeinen Dinge nicht als allgemein und abgesondert von den einzelnen existiren konnten, hatte schon Avicenna sattsam bewiesen, indem er gesagt hatte: Universale quod intendimus, praedicatur de omnibus inferioribus, quorum unum quodque est ipsum. Tale universale autem quod Plato ponebat separatum, non praedicatur de suis individuis, nec aliquod ipsorum est ipsum: Ergo aut non est ponere universale, aut non est sic ponere separatum. Abgesondert kann es also nicht wirklich seyn, fuhr Thomas fort; bloß im Verstande, ohne in der Sache: dann ist es nichts Wahres; demnach muß es in dem Einzelnen gefunden werden. Es ist in der Vielheit und Eins außer Vielen, und auf diese Weise ist es allgemein in der Seele, und ist auch in dem Gegenstande. Als Ersteres kann es von mehreren Gegenständen ausgesagt werden (praedicabile); als Letzteres ist es zwar nicht wirklich (actu), sondern nur der Möglichkeit nach (in potentia) allgemein, weil in jedem seiner Gegenstände die Möglichkeit liegt, durch den Verstand allgemein zu werden. Daher hat Boëthius Recht, wenn er sagt: Universale dum intelligitur, singulare dum sentitur.

§. 7.

Dasjenige, was in der Seele ist, ist aber nicht dasjenige, was in dem Gegenstande selbst ist; nicht der Stein, sondern die Species des Steins ist in der Seele. Sie ist

eine Aehnlichkeit, und als solche giebt sie nur in der Seele Einen Begriff, der aber allgemein auf die Vielheit anwendbar ist, wie fern er mit den vielen einzelnen Dingen verglichen wird. Das Allgemeine ist Eins und Vieles zugleich; Vieles, in wie fern dasjenige, was durch dasselbe gedacht wird, in vielen einzelnen Dingen angetroffen wird, und daher von ihnen ausgesagt werden kann: der Mensch ist Vieles, weil er von vielen Menschen (Petrus und Paulus) ausgesagt wird; — das Allgemeine ist Eins in der Erkenntniß, weil die vielen Dinge, wie fern sie einander ähnlich sind, nur einen Verstandesbegriff setzen; weil der Verstand unter den ähnlichen Dingen, wie weit sie einander ähnlich sind, gar nicht unterscheiden kann.

Hoo autem similitudo sive species existens in anima, est una numero et est universalis. Eius autem universalitas non est ex hoc, quod est in anima, sed ex hoc, quod comparatur ad multa singularia se habentia opinata. Divi Thomae Aquin. de universalibus, opusc. 55. Opp. omn. Venetiis 1593. Tom. XVII. Universale est unum et plura; plura in quantum in pluribus est, alioquin non posset praedicari de pluribus, ut homo, in re est plura, quia de pluribus praedicatur. Est autem unum in cognitione, quia, licet plura, secundum quod plura, non constituunt unum intellectum, tamen plura secundum quod similia sunt, constituunt unum intellectum, ita quod intellectus non potest distingui inter similia, in quantum sunt similia. Tractat. II. de universalibus, opusc. 56. p. 39. e.

§. 8.

Diese Theorie, ob sie gleich nach scholastischer Art nicht im hellsten Lichte vorgetragen war, würde sich doch stets aufrecht erhalten haben, wenn nicht des Duns Scotus dunkler Vortrag, seine Neigung zur Paradoxie,

und die Sucht, alte Dinge mit neuen Nahmen zu benennen, die Sache nur noch undeutlicher und schwerer gemacht, und mit neuen Spitzfindigkeiten überladen hätte. Er hatte dabei das Unglück, in der Folge Schüler zu finden, die immer mehr Neues und von den ältern Meinungen Abweichendes bei ihrem subtilen Lehrer sehen wollten, und ihm daher gefährlicher als seine eigenen Gegner wurden. Denn daß er den allgemeinen Dingen ein abgesondertes Daseyn zugeschrieben haben sollte, wie ihn Franciscus Lichet ausgelegt haben mag, stimmt weder mit seiner oben angeführten Lehre von dem Wesen der Dinge, als einer bloßen Abstraction, überein, noch ist es aus den für jene Meinung aufgeführten Stellen sattsam erweislich; ob wohl ein solcher Mißverstand durch den undeutlichen Ausdruck des Scotus leicht veranlaßt werden konnte.

§. 9.

Er war nehmlich bei seinem Kommentar über die Sentenzen des Petrus Lombardus auf die Frage gestoßen, ob die materielle Substanz an sich, oder ihrer Natur (dem Wesen) nach, individuell sey, und hatte hier die Gedanken des Bruders Adam aus England, welchen nachher Wilhelm von Occam folgte, seiner Prüfung unterworfen. Es scheint, sagte er, als müsse die Frage bejahet werden, weil Aristoteles gegen den Plato beweiset, daß die Substanz (das Wesen) einer jeden Sache ihr eigenthümlich sey, und nicht in einer andern seyn könne. Daher wäre sie also ihrer Natur nach etwas Individuelles.

Dann aber müßte die Natur des Steins nur die Natur dieses einzelnen Steins seyn, und das Allgemeine (die Natur) hätte außer dem Verstande keinen Grund. Dieß würde in unserer Sprache heißen: Es gäbe nur von einzelnen Dingen wahre Begriffe, und es sey nichts wirklich, was allgemein gedacht werden könne.

Duns Scotus in lib. II. sentent. dist. 3. qu. 1. Opp. VI. P. I. p. 334 seqq. edit. Lugd. d. a. 1639.

§. 10.

Daß hier Bruder Adam zu weit gehe, und alle Wissenschaft vernichten würde, sahe Scotus richtig ein, und suchte daher darzuthun, daß das Allgemeine kein leerer Gedanke sey, bei welcher Untersuchung er sich aber in seiner dunkeln Schreibart so weit verlor, daß ihm in Gedanken zu folgen, jedem, und vorzüglich denjenigen, äußerst schwer fallen mußte, die mit seiner neuen Terminologie nicht vertraut genug waren. Ein Object, als solches, sagte er, sey der Natur (dem Wesen) nach eher als in der Wirklichkeit (prius naturaliter ipso actu), und hierin sey es an sich einzeln. Dieß ließ sich freilich also erklären, als ob er sagen wolle: das Wesen eines Dinges sey schon vor der Wirklichkeit desselben als etwas Einzelnes vorhanden. Allein eben dieser dunkle Vortrag läßt auch die vernünftigere Erklärung zu, daß er nichts weiter sagen wollte, als daß die Möglichkeit des Dinges (das Wesen) vor der Wirklichkeit hergehe, und in einem Verstande als einzelner Gedanke gedacht werde. Denn daß Scotus kein wirkliches

Seyn der Wesen außer dem Verstande gedacht wissen wollte, wird sich in der Folge deutlicher zeigen lassen.

§. 11.

Er redet hierauf von einer realen Einheit, die eine geringere Einheit ist als die numerische, und diese ist nichts anders, als der allgemeine Begriff, der in der Sprache der Scotisten auch Einheit heißt, und um so weniger Einheit ist, als er weniger bestimmt ist; denn das Individuum giebt die vollständige Einheit. Die Stelle also: Sed naturae lapidis, existentis in isto lapide, unitas propria, realis sive sufficiens, est minor unitate reali, sagt nichts weiter, als: der allgemeine Begriff der Natur des Steins, die in diesem Steine wirklich ist, ist nicht durchgängig bestimmt, also nicht an sich individuell.

§. 12.

Daß es nun eine solche reale Einheit gebe, die weniger bestimmt ist als die individuelle, sucht der subtile Lehrer auf sechserlei Weise sehr weitschweifig darzuthun, und hierbei ist besonders der erste Weg, den er einschlägt, merkwürdig, weil er zu einer Auslegung, als hätte Scotus für sich bestehende allgemeine Dinge — Platonische Ideen — außer den einzelnen angenommen, die vornehmste Veranlassung gegeben hat. In jedem Geschlechte, sagt er an dem angeführten Orte, ist nach Aristoteles ein gewisses Erstes, welches den Maaßstab zu Allem abgiebt, was in dieses Geschlecht gehört. Dieß ist eine reelle Einheit, weil die-

jenigen Dinge, die mit ihr gemessen werden, reell sind, ein reelles Ding aber nicht genau mit einem bloßen Verstandesdinge gemessen werden kann. Diese reale Einheit, fährt er fort, ist jedoch nichts Einzelnes, weil sonst nicht alle Dinge des ganzen Geschlechts mit ihr gemessen werden könnten, indem kein Individuum an sich der Maaßstab zu den übrigen Individuen seiner Art ist.

§. 13.

Mißverstand konnte er auch hier erregen, zumal wenn unter reeller Einheit ein wirkliches Ding gedacht wird. Allein genau genommen liegt ein solcher Sinn nicht in dieser Stelle, sondern reell heißt im Begriffe dasjenige, was mit dem Gegenstande übereinstimmt. Alsdann sagt aber die ganze Stelle nichts weiter, als daß der Geschlechtsbegriff mit allen Dingen, die unter dem Geschlechte begriffen sind, wegen ihrer gemeinsamen Merkmale zusammenstimmen muß, wenn er ein richtiger Maaßstab der sämtlichen Individuen seyn soll. Viele Ausleger des Scotus wollen auch die Beschuldigung von ihm abgewälzt wissen, als wolle er etwas wirkliches positives Allgemeines annehmen, oder als wolle er den Gegenstand des allgemeinen Begriffs, die formale Einheit, wie er ihn nennt, in den Individuen nicht vermehrt gefunden wissen, sondern annehmen, es wäre in allen Individuen derselben Natur oder desselben Geschlechts wirklich der Sache nach, und nicht bloß im Begriffe, die formale Einheit eine und ebendieselbe.

§. 14.

Wider diese grobe Auslegung führen seine Vertheidiger folgende Stelle an: „Est in re commune, quod non est de se hoc, et per consequens ei de se, non repugnat esse non hoc. *Sed tale commune non est universale in actu*, quia deficit ei illa differentia, secundum quam *completive universale* est universale; secundum quam, scilicet ipsum, idem aliqua identitate est praedicabile de quolibet individuo, ita quod quodlibet est ipsum.“ „In creaturis est aliquod commune, unum unitate reali, minori unitate numerali, et illud quidem commune non est ita commune, quod sit praedicabile de multis, licet sit ita commune quod non repugnet sibi esse in alio quam in eo in quo est.*) Das Gemeinsame also, das in dem Gegenstande gefunden wird, ist nicht ein solches, das in vielen Dingen als dasselbe wieder vorkommen sollte; dennoch wiederspricht es sich nicht, daß es nicht in einem andern Dinge, als in demjenigen, in welchem es ist, vorkommen könnte. Ob er nun hier gleich von jener groben Beschuldigung freizusprechen ist, so scheint er doch die allgemeinen Bestimmungen des Dinges, die formale Einheit, in der Sache von der individuellen Differenz verschieden, und ihrer Natur nach zu weit abgesondert gedacht zu haben, wodurch viele seiner Ausleger verführt wurden, ihm die Behauptung einer reellen Verschiedenheit des Allgemeinen von dem Individuellen unterzuschieben.**)

*) Duns Scotus l. l. p. 361.

**) Nach dieser Erklärung des Scotus, welche die mehresten seiner Schüler, und auch sein Gegner, Wilhelm von Occam, (Sent. I. dist. 1. qu. 5.) für die richtige gehalten, scheint Scotus das Allgemeine in dem Einzelnen, gleichsam wie den Abdruck des Petschafts im Wachse, gedacht zu haben, wo jedem, dem Abdrucke und dem Wachse, seine verschiedene Natur, ein verschiedener Begriff zukommt, ohne daß das eine abgesondert von dem andern wirklich ist, obgleich dieser Abdruck auch auf anderm Wachse seyn könnte. Wenn man nun alles Allgemeine an dem Dinge zusammenfasse, so bleibe noch eine noch ganz eigenthümliche Beschaffenheit übrig, durch welche es eben ein einzelnes Ding, und gerade dieses und kein anderes sey, welche Beschaffenheit die Scotisten unter ihrer Haecceitas denken. Diese Sonderung, welche sehr leicht auf die anstößige Vorstellung einer reellen Verschiedenheit führen, und das Einzelne als ein aus zwei besondern Stücken zusammengesetztes Ding vorstellen konnte, war den Thomisten zu grob. Sie sagten daher, es finde eine solche Unterscheidung nur im Verstande statt (distinctio rationis), nicht in der Wirklichkeit (dist. realis), nicht der Natur der Sache nach (dist. ex natura rei). (Suarez disp. V. §. 16.) Denn das Individuelle ist bei ihnen keine besondere Beschaffenheit, sondern mit dem Allgemeinen verwebt. Nach meiner Meinung, mit welcher auch mehrere Scholastiker zusammenstimmen, war Scotus mehr in den Worten als in der Sache von dem heil. Thomas entfernt. Seine Schule aber spielte mit der formalen Verschiedenheit, und der Parteigeist suchte vielmehr eine Unterscheidung in die Worte zu zwingen, als daß er sie hätte ausgleichen sollen. Viele Thomisten, als Cajetan, Soncinas und auch Augustinus Niphus, sind darüber nicht deutlich, ob sie des Scotus Meinung von der Individuation überhaupt, oder nur die grobe Absonderung der Häcceität bestreiten, wo im ersten Falle, wie es auch Suarez (Disp. V. §. 9.) bemerkt, ihre Gründe nicht ausreichen. Denn daß noch etwas Reelles zu den allgemeinen Bestimmungen hinzukommen müsse, dawider ließ sich nichts behaupten, und es stimmten hierin auch Thomas und jene Philosophen mit dem Scotus überein; ja, Fonseca behauptete, daß Thomas über die Individuation eigentlich nicht anders als Scotus gedacht habe (Metaph. V. c. 6. qu. 5. S. 1.). Es hatten auch die Thomisten

wegen ihrer bezeichneten Materie unendliche Schwierigkeiten gegen sich (siehe oben S. 54), welche auch Suarez einsahe. Er selbst brachte jedoch nichts weiter als den leeren Satz heraus, daß die einzelne Substanz als ein einzelnes Wesen einzeln sey (Disp. V. Sect. 6.). Wäre man auf Wolfs durchgängige Bestimmung verfallen, so hätte der ganze Streit ein Ende gehabt.

§. 15.

Behauptete Scotus wirklich ein für sich bestehendes Daseyn der allgemeinen Gegenstände (§. 12.), so behauptete er auch nothwendig, daß dem Wesen der Dinge eine abgesonderte Existenz, ein reales Seyn, außer dem göttlichen Verstande zukomme, und diese Meinung legten ihm auch verschiedene seiner Ausleger und Schüler bei. Er und seine Schule mußten sich daher von ihren Gegnern, den Nominalisten und Thomisten, manche Vorwürfe machen lassen; doch sprachen einige Ausleger des Thomas, als Gabriel Vasquez und Franciscus Suarez,*) den Scotus selbst von dieser anstößigen Vorstellung frei. Sie schoben vielmehr die Schuld theils auf einige Thomisten, als den Cajetan und Ramoneda, theils auf einige Occamisten, welche den subtilen Lehrer nicht richtig erklärten, theils selbst auf etliche Scotisten, welche diese anstößige Meinung als die ihres Lehrers vortrugen. Indessen hatten sie freilich für sich, daß Scotus behauptet hatte: es lasse sich die Lehre des Plato von der abgesonderten Existenz der Ideen nicht wohl widerlegen.**) Allein immer beweiset dieß noch nicht, daß er dieser Ideenlehre, wie sie Aristoteles auslegte, vollkommen zugethan gewesen sey, indem er nur zeigen wollte, daß der Stagirit die Platoni-

sche Behauptung dadurch nicht sattsam widerlegt habe, daß er bewiesen hätte, es wären zu einer Schöpfung dergleichen Wesen unnöthig. Eine der vorzüglichsten Stellen, wo er von dem esse diminuto redet, scheint auch mehr zu beweisen, daß er hierunter das Ding als Gegenstand des Gedanken, abstrahirt von der Form als Gedanke, gedacht und nicht ein besonderes Daseyn des Wesens verstanden wissen wollte, und daß das Esse diminutum überhaupt ein Seyn im Verstande als Object bedeuten sollte.***)

*) Gabriel Vasquez Diput. I. disp. 114. Franciscus Suarez Disp. metaph. 31. p. 158.

**) Duns Scoti Quaest. in metaph. Arist. ad lib. VII. qu. 18. Schol. 1. Ista opinio (sc. Platonis) si ponat, Ideam esse quandam substantiam separatam a motu et ab accidentibus per accidens, nihil in se habentem nisi naturam separatam specificam perfectam, quantum potest esse perfecta et forte habentem per se passiones speciei (aliter de ipsa nihil sciretur), non potest bene improbari, quia non videtur repugnare rationi absolutae entitatis, tale singulare sic naturam habens. Vergl. Lib. VII. qu. 11.

***) Sentent. I. dist. 35. p. 1249. Omnis relatio rationis quae est in obiecto, ex hoc quod comparatur per intellectum ad aliud, est in eo praecise, *ut ens diminutum habens esse intellectu ut cognitum in cognoscente*, et posset esse in eo, si per impossibile illud non haberet esse essentiae, dum tamen haberet similimodo esse in intellectu comparante. Ibid. dist. 36. p. 1254. Wollte man den Scotus die Behauptung abgesondert wirklicher allgemeiner Dinge beilegen, wie dieß Johann Gerson gethan haben soll (Opp. P. II. tract. de Concord. Metaph. c. Logica lit. N. O. P.), so müßte man ihn folgendergestalt erklären: Für jedes Geschlecht giebt es ein gewisses allgemeines, wirklich existirendes Muster (siehe oben §. 12), welchem die unter das Geschlecht gehörenden Dinge nachgebildet sind, so daß diese allgemeine Form in jedem Individuo, verknüpft mit einer individuellen Differenz, wieder erscheint. Hierauf müßte nun, außer mehreren Stellen, auch der Lehrsatz ange-

wendet werden: Cuilibet universali correspondet in re aliquis gradus entitatis, in quo conveniunt contenta sub ipso universali. Theoremata subtilissima, Th. IV. Allein Scotus müßte nun, wegen der in den Individuen vorkommenden Aehnlichkeiten, noch eine aus denselben entspringende Allgemeinheit annehmen, auf welche unter andern die §. 14. angeführte Stelle: In creaturis est aliquod commune etc., angewendet werden könnte. Einige haben den bekannten Schüler des Scotus, Petrus Tartaretus, Schuld gegeben, daß er die Platonische Ideenlehre annehme, wogegen jedoch seine Vertheidigung des Realismus, von der wir in der Folge reden werden, streitet. Allgemeine für sich bestehende Formen würden auch den Scotus, wegen der verschiedenen Grade der allgemeinen Dinge, in große Schwierigkeiten verflochten haben.

§. 16.

Daß Scotus aber den Ideen kein ewiges Daseyn außer dem göttlichen Verstande zugeschrieben wissen wollte, beweiset vorzüglich seine Widerlegung des Heinrich von Gent, von welchem man auch sagte, daß er der Kreatur ein wesentliches Seyn, unabhängig von Gott und seinem Verstande, beilege, durch welches sie erst ein Gegenstand der göttlichen Vorstellung würde. Denn hier zeigte Scotus ausdrücklich, daß, weil die Kreatur aus nichts geschaffen werde, ihr ein solches Daseyn unmöglich in Wahrheit zukommen könnte.

Henrici Gendavensis Summa III. qu. 23. 25 Quodlib. VIII. qu. 1. Scotus l. l. p. 1262. Contra ista arguitur primo, quia creatio est productio de nihilo: si lapis praehabuit esse verum reale igitur quando producitur ab efficiente non producitur de nihilo.

§. 17.

Man kann aber auch nicht annehmen, als hätte Heinrich von Gent unter jenem wesentlichen Seyn

ein wirkliches Daseyn des Wesens verstanden, indem diese Behauptung mit jenen feinern Vorstellungen von den Wesen der Dinge, die wir oben (S. 42.) von diesem Scholastiker angeführt haben, in einem offenbaren Widerspruche stehen würde. Man muß daher ihn vielmehr so auslegen, wie Capreolus und mehrere Schüler des Thomas ausgelegt werden müssen, nach welchen das Seyn des Wesens darin besteht, daß in dem Begriffe der Kreatur kein Widerspruch zu finden ist, weshalb sie also von den leeren Einbildungen unterschieden ist, von Gott aber hervorgebracht werden kann. In diesem Sinne nahmen jene Scholastiker den Lehrsatz an: creaturas habere reales essentias, weil innerlich und äußerlich nichts ihrer Schöpfung widerstreite. Indessen wird man doch bei dieser Auslegung den Heinrich von Gent den Capreolus und mehrere Thomisten nicht von dem Irrthume freisprechen können, von welchem auch einige Schüler des Scotus angesteckt gewesen, daß sie den Grund des Möglichen außer dem Verstande Gottes gesucht haben, ohne den doch der Begriff der innern Möglichkeit gar kein Bestehen haben kann.

Es ist die Lehre, daß es etwas Ewiges gäbe, außer Gott, und viele Wahrheiten außer ihm ewig wären, schon 1226 und 1240. zu Paris verworfen worden.

§. 18.

Der Streit zwischen den Thomisten und Scotisten über die Frage: ob das Allgemeine, wenn es gleich nur in dem Einzelnen wirklich sey, dennoch für sich, und ehe es gedacht

werde, schon seine Allgemeinheit an sich habe, oder ob diese ihm erst in dem Verstande und durch denselben zukomme? scheint, wenn wir die den Scotus aufgebürdeten groben Meinungen abziehen, nur darin etwas Reelles zum Grunde gehabt zu haben, daß die Scotisten die in den ähnlichen Bestimmungen der Dinge liegende Möglichkeit, allgemein gedacht zu werden, schon als etwas Wirkliches ansahen, und daher behaupteten, der Verstand bringe nicht sowohl das Allgemeine hervor, als er es vielmehr nur in der Sache entdecke. Es habe daher seine Allgemeinheit nicht bloß vom Verstande; sondern die Form, die Natur, die zwar vermehrt in den Dingen vorkomme, sey, wenn gleich nicht numerisch, doch specifisch, eine und ebendieselbe, und auf diese Weise liege schon eine gewisse Allgemeinheit mit in den einzelnen Dingen. Das Allgemeine sey an sich gegen die hinzukommenden Differenzen gleichgültig, und so könne die Menschheit, die im Petrus wäre, eben sowohl (nur nicht zugleich) im Paulus seyn, indem Beide nur durch die hinzugekommenen Differenzen verschieden seyn müßten. Das in den Dingen befindliche Allgemeine sey nicht so vollständig allgemein, daß es sich in mehrern Dingen finden sollte, sondern nur in so fern gemeinsam (commune), als es nicht widersprechend sey, daß dasselbe in verschiedenen Dingen seyn könne. Das vollständige Allgemeine bestehe nur in einer Möglichkeit, und sey nichts außerhalb dem Verstande.*) Abweichende Ausdrücke und noch mehr die falschen Auslegungen des Scotus,**) trennten hier die Parteien mehr als es nöthig war; und dieß glaubte man

selbst damahls, als diese Streitigkeiten noch geführt wurden. Denn schon der Ausdruck Unitas, den Scotus anstatt des Thomistischen Similitudo und Convenientia gebrauchte, konnte Anstoß geben.

*) Intelligendum quod universale completum est, quod est in pluribus et de pluribus, non actu sed potentia propinqua. Tale nihil est, nisi ex consideratione intellectus. Unum autem in multis potentia, ut accipitur potentia logice, non naturaliter, cui non repugnat esse in multis, et sic commune potest esse in rerum natura. Duns Scoti quaest. subtiliss. Lib. VII. qu. 13.

**) Johann Monlorius soll in einer eigenen Abhandlung den sonderbaren Gedanken einer wirklichen vollständigen Allgemeinheit in den Dingen, vertheidigt haben. Es sprechen jedoch den Scotus von einer so groben Beschuldigung die mehresten seiner Ausleger und Schüler, und vornehmlich Anton Andreä (Metaph. qu. 16) und Petrus Tartaretus, so wie auch der Thomist Fonseca (Metaph. V. 28.), frei. Weil Tartaretus hierüber sehr deutlich ist, so wollen wir aus demselben einige Stellen anführen: Secluso omni actu intellectus, plus convenit Socrates et Plato, quam Socrates et Prunellus; sed illud in quo conveniunt non est unum numero et singulare, quare in nullo singulari conveniunt, nec est terminus, quare circumscripto omni termino adhuc Socrates et Plato conveniunt. — Unitas speciei non est unitas numeralis, quia in illâ non sit comparatio. — Animal divitur per rationale et irrationale, sed non est aliquod animal singulare, quod dividatur ita. — Ex omnibus istis patet, quod non sunt ponenda universalia in rerum natura, quantum ad esse completum universalitatis, sicut multi putant, quia nullum universale ponimus actu, nisi per intellectum. Petri Tartareti Comment. in Libr. Arist. Secundum subtiliss. Doctoris Scoti doctr., ohne Drucker, Druckort und Seitenzahl. Prologus Porphyrii b. III. et IIII. Dubitatur tertio; utrum, postquam non sunt ponenda universalia in actu, praeter intellectum ponenda sint communes. — Humanitas, equinitas, lapideitas non est de se una numero, quia tunc intellectus non posset eam intelligere sub opposito modo

nisi sub ratione repugnante sibi, quod est falsum — Et sic dico, quod in creaturis nihil est tale commune, nihil enim est in me quod sit in Petro. — Et sic humanitas dicitur communis, quia quantum de se sibi non repugnat determinari per plures differentias individuales. Non ponimus ergo naturas communes per realem existentiam in multis, sicut multi putant; immo quodlibet suppositum habet suam propriam naturam, sicut quilibet homo suam propriam humanitatem, qua corrupta corrumpitur. Ideo fatua est illorum immaginatio ponentium idem in inferno et in paradiso. Et licet tot sint humanitates quod sint homines, tamen est una species hominis, puta unum quod denominatur species ab intellectu. — Rationes etiam eorum (Nominalium) nihil concludunt, quare probatur quod non sunt ponenda universalia in rerum natura, praeter intellectum, et hoc concedimus b. IIII.

§. 19.

Man muß dagegen den spätern Thomisten die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß sie diesen Gegenstand vorzüglich deutlich zu machen suchten; und ich bin überzeugt, daß ihre klare Darstellung eine der vornehmsten Ursachen war, um welcher willen die neue Schule der Peripatetiker den Nominalismus verwarf, und zu dem reinen Thomistischen Systeme zurückkehrte. Nur der Verstand, sagte Suarez, unterscheidet die allgemeinen Bestimmungen (unitatem formalem) von den individuellen; in der Sache sind sie realiter nicht getrennt. Die formale Einheit ist vor der Wirkung des Verstandes nichts Gemeinsames mehrerer Dinge, sondern sie ist so viel mahl da, als Dinge einer Art da sind. Das Allgemeine existirt als solches durch den Verstand, hat aber seinen Grund in der Sache.*) Die Unterscheidung, daß die allgemeinen Dinge materialiter und fundamentaliter in dem Gegenstande, forma-

liter aber nur im Verstande allgemein wären, mußte daher dem ganzen Mißverständniß ein Ende machen.

*) Im Wesentlichen stimmen hierin die mehresten Thomisten überein, und Cajetan, Soncinas, Javellus, Dominicus a Soto, vorzüglich aber Franciscus Suarez (Disp. 6. Sect. I. §. 9 10. 11. Sect. II. §. 13. Sect. V. §. 2), haben diese Theorie sehr gründlich vorgetragen. Fonseca wich jedoch von ihnen ab, indem er eine neue Theorie aufstellte, die er jedoch bei allen ältern Scholastikern zu finden glaubte. Er nahm nehmlich eine besondere unitas praecisionis an, die aus der formalen und numerischen zusammengesetzt seyn sollte (Metaph. V. 28. qu. 3. Sect. 2.), deren Bedeutung aber schwer zu begreifen war, weshalb ihn auch Suarez bestritt. Man sieht auch eigentlich nicht ein, wie er sich die Allgemeinheit der Dinge außer dem Verstande gedacht habe, wenn er sagt: Est igitur vera germanaque et omnium, ut credere par est, veterum Scholasticorum sententia, naturas communes ex se, et ante eam operationem intellectus, qua a suis particularibus abstrahuntur, nempe prius natura quam in suis particularibus existant, aut contracte in eis sint, esse actu et non potentia tantum universales, tametsi non habet suam universalitatem existentem, nisi cum intellectu, sine differentiis contrahentibus obiiciuntur. l. l. qu. 5. Sect. 3. p. 995. Er scheint übrigens keinen sonderlichen Beifall gefunden zu haben. Der oft angeführte Eustachius trat jedoch auch mehr auf die Seite der Scotisten, Dial. p. 29.

§. 20.

Die spitzfindige Frage: wie die Abstufungen der höhern und niedern Allgemeinheit (gradus metaphysici) in den einzelnen Dingen gefunden würden, flocht sich mit in diese Untersuchungen ein, und es war natürlich, daß, je nachdem die Parteien verschieden über die Natur des Allgemeinen überhaupt dachten, sie auch diese Frage verschieden entscheiden mußten. Darin waren alle einstim-

mig, daß keine reelle Verschiedenheit zwischen den Höhern und Niedern in den wirklichen Dingen statt finde; allein darin wichen sie von einander ab, daß zuvörderst die Nominalisten diese Unterscheidung als bloß vom Verstande und ohne Grund in der Sache gedacht ansahen, dahingegen die Realisten die Unterscheidung des höhern Dinges von dem niedern in der Sache gegründet fanden. Die Thomisten sagten daher, der Verstand mache zwar die Unterscheidung, finde sie aber in der Sache selbst gegründet, welches aber dem Scotus und seiner Schule noch nicht genug war, weil sie eine formale Verschiedenheit der metaphysischen Grade in der Sache annahmen, die mehr als die Thomistische virtuale sagen sollte, eigentlich aber auf eine leere Spitzfindigkeit hinauslief.

§. 21.

Bei allen diesen Differenzen waren jedoch Scotisten und Thomisten darüber einverstanden, daß es in den Dingen gemeinsame Bestimmungen gäbe, welche in den allgemeinen Begriffen zusammengefaßt würden, daher letztern eine Realität zukomme. Sie erkannten also allgemeine Wahrheiten an, und waren demnach nothwendig Dogmatiker. Dadurch, daß sie Zweifel aufwarfen, für und wider jeden Satz stritten, wurden sie noch lange keine Skeptiker, indem ihre Zweifel nur in dogmatischer Absicht aufgestellt wurden, um nach ihrer Widerlegung zu einem sichern Besitze der Wahrheit zu gelangen. Oft muß man sie auch bloß als dialektische Kunststücke betrachten, die, um den

Verstand zu üben, gleichsam aufgegeben wurden. Denn schon in den ältern Zeiten der Schulphilosophie ging die Absicht der Sophistik mehr darauf, den Verstand auszubilden als ihn zu verwirren, und den Skepticismus zu begründen.*) Freilich mochte man durch alle diese Mittel den vorgesetzten Zweck nur selten erreichen, und die Wahrheit vor jedem Einwurfe sicher stellen. Allein dieserhalb würde die neuere Philosophie den Scholastikern keine Vorwürfe zu machen haben, die manchen unsrer Philosophen darin zum Muster dienen könnten, daß sie die Einwürfe der Gegner fast immer in aller Stärke vorgestellt, und sich in ihren Schriften nicht zu gewissen Unanständigkeiten herabgelassen haben, die in unsern Tagen, selbst bei berühmten Philosophen, ziemlich Mode geworden sind. Daß aber vorzüglich dem Duns Scotus und seiner Schule kein Skepticismus aufgebürdet werden mag, zeigt seine Theorie über die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß, welche durchaus auf einen strengen Dogmatismus hinführt.**)

*) Io. Sarisberiensis Metalogicus, p. 793. 902 seqq.

**) Schon in dem zweiten Theile meiner Geschichte der Logik und Metaph. habe ich den Scotus von dieser Beschuldigung zu befreien gesucht, welche meine Behauptung durch nachfolgende Paragraphen hinlänglich beweisen wird. Herr Staudlin scheint zwar in seiner Geschichte des Skepticismus (erster Theil S. 747 ff.) ebenfalls die Meinung zu äußern, als wäre in der Scholastik, und vornehmlich bei dem Duns Scotus, der Skepticismus herrschend gewesen. Wollte er hiermit mehr sagen, als daß bei den Scholastikern die Neigung rege geworden sey, alle Zweifel gegen jeden Satz aufzusuchen, so müßte ich seiner Behauptung geradezu widersprechen.

§. 22.

Duns Scotus kam bei der Auslegung der Sentenzen auf die Frage: ob irgend eine Wahrheit natürlicherweise, und ohne göttliche Unterstützung, als gewiß erkannt werden könnte.*) Hier fand er, daß ihm ein Einwurf des Heinrich von Gent im Wege stand, der allerdings von größter Wichtigkeit war, und von den neuern Skeptikern sehr oft unter verschiedenen Modificationen gebraucht worden ist. Keine Wahrheit, sagte Heinrich, kann ohne Vergleichung mit den göttlichen Ideen und unerschaffenen Urbildern als gewiß erkannt werden. Denn nur diese stellen die Gegenstände richtig vor. Die Objecte, von welchen wir unsre Begriffe abstrahiren, sind nicht nur veränderlich, und können daher keine unveränderliche Erkenntniß geben, sondern auch die Seele selbst ist ein veränderliches Ding, und dem Irrthume unterworfen. Ihre eigenen Ideen sind daher der Verändrung ausgesetzt, und sie ist unfähig, ihren Irrthum selbst zu berichtigen und von der Wahrscheinlichkeit zu unterscheiden. Sollte dieß geschehen, so wäre hierzu ein Vergleichen mit jenen unerschaffenen Urbildern nöthig, das aber auf eine natürliche Weise gar nicht möglich zu machen ist.**)

*) Duns Scoti Sententiar. I. Dist. 3. qu. 4.

**) Henrici Gendavensis Summa I. art. 1. qu. 2.

§. 23.

Diesen äußerst wichtigen und für unsre Metaphysiker noch schwer zu hebenden Einwurf wußte Duns Scotus nicht allein richtig zu schätzen,*) sondern er suchte

ihn auch von Grund aus wegzuräumen. Er stützte sich mit Hülfe des Stagiriten darauf, daß die Principien, auf welche alle Wahrheit zurückgeführt werden müsse, bei jedem Menschen zu finden wären. Würde der Gegenstand der Erkenntniß stets verändert, so wäre von ihm überhaupt keine wahre Erkenntniß möglich, und die Seele selbst würde durch nichts, was in ihr wäre, berichtigt werden können, wenn wegen der Veränderlichkeit des vorgestellten Gegenstandes keine Gewißheit zu erlangen wäre, da Alles, was man in ihr auffinde, der Verändrung ausgesetzt sey.

*) Primo istae rationes videntur concludere impossibilitatem certae cognitionis naturalis, quia si obiectum continue mutatur, non potest haberi aliqua certitudo de ipso, sub ratione immutabilis, immo nec in quocunque lumine posset certitudo haberi, quia certitudo non est quando obiectum alio modo cognoscitur quam se habet. Ergo non est certitudo cognoscendo mutabile ut immutabile. Patet etiam quod antecedens huius rationis, sc. quod sensibilia continue mutantur, falsum est. l. l. p. 478.

§. 24.

Es giebt aber gewisse Erkenntnisse in Ansehung der Principien, weil dieß identische Sätze sind, wo ein Begriff den andern nothwendig einschließt, und wo ein jeder Verstand, sobald er diese Begriffe verbindet, nothwendig diese Verbindung denken muß, so wie auch in keinem Verstande das Gegentheil von dem Gesetze des Widerspruchs gefunden werden kann. Da nun die Form des Syllogismus evident ist, so müssen alle aus wahren Principien abgeleitete Schlüsse ebenfalls jene Wahrheit enthalten.

§. 25.

Allein irrt der Verstand nicht, wenn ihm die Sinne falsche Begriffe zuführen? Diese (Sinne) sind aber nur die Gelegenheitsursache, durch welche der Verstand seine einfachen Begriffe erhält. Er selbst setzt sie nach seinem eigenen Vermögen zusammen; und wenn er hierbei richtig verfährt, so billigt er die Verbindung in dem Urtheile vermöge seiner eigenen Kraft, nicht vermöge der Sinne. So geben die Sinne die Begriffe von dem Ganzen und dem Größern, aber der Verstand fällt das Urtheil, daß jedes Ganze größer als sein Theil sey, seinem Gesetze gemäß, nicht weil er es in dem Gegenstande also wahrnimmt, wie etwa den Satz: Sokrates ist weiß. Wären daher selbst die Sinne trüglich, so würde doch der Verstand, wegen seiner Principien, nicht betrogen, weil er in sich den Grund der Wahrheit hätte. Selbst die Erfahrung, die doch niemahls allgemein ist, wird durch den Verstand zu einer Art von gewisser Erkenntniß, weil in der Seele der Grundsatz liegt: Was von einer nicht freien Ursache in vielen Dingen erfolgt, ist ein natürlicher Erfolg dieser Ursache. Dieser Grad von Erkenntniß ist jedoch in der Wissenschaft der niedrigste.

§. 26.

Was endlich unsre Empfindungen betrifft, so haben wir von den mehresten eine solche Gewißheit, wie von den durch sich selbst gewissen Principien (Principiis per se notis). So ist es gewiß, daß ich wache, daß ich höre,

sehe, denke, wenn es auch nicht gewiß wäre, daß das Weiße außer mir sich wirklich in dieser Entfernung, in diesem Subjecte befände, weil hier in den Mittelursachen, in den Organen, und auf mancherlei Weise, ein Betrug vorgehen könnte. Denn das wäre doch gewiß, daß ein solcher Eindruck, als das Sehen ist, wirklich wäre, (daß ich wirklich sehe), sey er auch an sich was er wolle. Wo aber bekommt man Gewißheit von demjenigen, was den sinnlichen Vorstellungen zum Grunde liegt? Woher soll ich wissen, daß außer mir etwas warm oder weiß sey, wie es mir erscheint? Hier entsteht die Frage, ob der Gegenstand durch verschiedene Sinne anders erscheint, oder ob die Sinne unter einander zusammenstimmen. Denn ist das Letztere, so ist eine Gewißheit vermöge des obigen Grundsatzes vorhanden, daß dasjenige, was von einer unfreien Ursache in den mehresten Fällen erfolgt, ihre natürliche Wirkung sey. Denn alsdann ist doch dasjenige außer uns vorhanden, was gewöhnlich eine solche Wirkung in uns hervorbringt. Weichen die Sinne aber von einander ab, so ist man genöthigt, demjenigen zu folgen, der mit Wahrheiten übereinstimmt, die aus andern Gründen bekannt sind.

Diese Theorie stellt Duns Scotus Sentent. I. p. 474—485 auf.

§. 27.

Hoffentlich wird man aus dieser Theorie der Gewißheit unsrer Erkenntniß überzeugt werden, daß Scotus nichts weniger als ein Skeptiker, sondern ein sehr gründlich denkender Dogmatiker war. Denn ob in der-

selben gleich nicht Alles deutlich gemacht, nicht jedem Einwurfe vorgebeugt ist, so wird man doch nicht abläugnen können, daß in ihr die wesentlichsten Züge eines rationalen Dogmatismus liegen, und daß es der subtile Lehrer vorzüglich nur darin versahe, daß er nicht deutlich genug zeigte, daß das höchste Gesetz des Denkens, das Gesetz des Widerspruchs, auf welchem doch die Gewißheit der ersten Principien, wie er selbst wohl bemerkte, beruht, auch als das höchste Gesetz aller Dinge überhaupt gedacht werden muß, und daß hierauf alle objectiv gültige Erkenntniß gegründet ist. Daß es für jeden Verstand Gesetz seyn müsse, suchte er indessen doch zu erhärten, um dadurch die nächste Spur zur allgemeinen Wahrheit zu zeigen. Denn ist der Satz des Widerspruchs das Gesetz für jeden Verstand, so ist er es auch für den göttlichen, also auch für den Quell aller allgemeinen und ewigen Wahrheit; und Alles, was Anspruch auf diese machen will, muß ihm unterworfen seyn. Wie viele unsrer spätern Philosophen werden hierin vor ihm einen Vorzug haben? Und haben wohl unsre Popularphilosophen und Empiristen so viel als er gethan, wenn sie die Realität der sinnlichen Erkenntniß begreiflich machen wollten? Scotus schloß nicht einmahl aus der Uebereinstimmung der Sinne auf das reelle Daseyn eines solchen Gegenstandes, wie ihn die Sinne vorstellen, sondern er folgerte nur vermittelst seines Grundsatzes daraus, daß eine äußere Ursache jenen Erscheinungen zum Grunde liege.

§. 28.

So wenig aber dieser Lehrer ein Skeptiker war, eben so wenig und noch weniger konnten es seine Schüler seyn, von denen sogar mehrere behaupten wollten, daß die Wahrheiten selbst wahr seyn würden, wenn auch kein Verstand überhaupt, und sogar kein göttlicher Verstand, existirte. Die Schule der Scotisten war also gewiß keine skeptische, ob sie gleich gegen jeden Satz Zweifel genug auszuspinnen wußte. Sie suchte durch solche entweder die Lehren der Gegner ungewiß zu machen und in ihrer Schwäche zu zeigen, oder suchte ihre Stärke und Unparteilichkeit darin, daß sie selbst gegen dasjenige, was sie für wahr erkannte, alle nur denkbare Einwürfe auffand, die sie denn zu Boden zu schlagen suchte, damit die unerschütterliche Festigkeit ihres Lehrgebäudes einleuchten möchte. Freilich war es dem Scotus und seinen Schülern eigen, daß sie gern etwas anders sagen wollten, als was bereits ältere Scholastiker, und zumahl die Thomisten, gesagt hatten, bei welcher Gelegenheit sie oft nur neue Worte, unverständliche Distinctionen und scheinbare Einwürfe hervorzubringen pflegten, in welchen großen Fehler sehr viele der neuesten Philosophen so gut wie sie verfallen sind.

§. 29.

Waren aber auch Scotus und seine Schüler keine Skeptiker, so könnte doch wohl Heinrich von Gent bei jenen Grundsätzen der Zweifelsucht ergeben gewesen seyn? Allein genauere Bekanntschaft mit diesem Philoso-

phen wird ihn zwar als einen derjenigen Scholastiker zeigen, der ziemlich frei gegen den Stagiriten zu philosophiren pflegte, bei dem Allen aber ein entscheidender Dogmatiker war. Der heil. Augustin aber hatte, wie bekannt, aus dem Systeme der Alexandriner angenommen, daß Gott durch seine ewigen Ideen, welche die richtigen Urbilder und Muster aller erschaffenen Wesen wären, unsern Verstand erleuchte. Sollte uns etwas verständlich seyn, so müßte der deutlichen Erkenntniß schon ein bestimmter Begriff des Gegenstandes vorhergehen, den wir durch ein gewisses Anschauen in dem göttlichen Verstande erhielten.*) Von diesem Kirchenvater, der bei den Scholastikern in großem Ansehen stand, hatte Heinrich von Gent seine Theorie der Gewißheit entlehnt, und Scotus, der den h. Augustin auch gern auf seiner Seite haben wollte, suchte daher mehrere Stellen auf, wo derselbe eine natürliche Gewißheit anzunehmen schien, und erklärte ihn also, daß eine Vereinigung zwischen ihm und diesem Kirchvater möglich wurde.**)

*) Augustinus de Libro arbitrio, II. 3. De quaest. LXXXIII. qu. 46.

**) Duns Scotus l. l. 478. 489. sqq.

§. 30.

Man müßte aber überhaupt, wenn man Skeptiker unter den Scholastikern suchen wollte, zu den Nominalisten gehen, weil diese, indem sie die Realität des Allgemeinen abläugnen, keine wahre allgemeine Erkenntniß zugestehen können. Denn selbst den einzelnen Sätzen muß nach ih-

ren Principien die allgemeine Gewißheit mangeln, da diese etwas Allgemeines ist. Es wurde daher auch dem Wilhelm von Occam, als er den Fußtritten des Bruders Adam folgte, der Einwurf gemacht, daß, da reelle Wissenschaft sich auf wirkliche Objecte beziehen müsse, und nur das Allgemeine ein Gegenstand der Wissenschaft wäre, einige allgemeine Dinge vorhanden seyn müßten. *) Allein aus andern Lehren des Occam, vielleicht von seinem Dogmatismus überzeugt, oder wohl gar zu bescheiden, um ihn des damahls so verhaßten Skepticismus zu beschuldigen, wollten seine Gegner aus dem Daseyn der Wissenschaft das Daseyn des Allgemeinen erweisen, und ihn nur auf die Unhaltbarkeit seines Systems, das doch System einer Wissenschaft seyn sollte, aufmerksam machen. Occam wagte daher auch den Versuch, die Wissenschaften zu sichern, ohne seine Neigung für den Nominalismus aufzugeben. Wissenschaft, sagte er, bezieht sich nicht immer unmittelbar auf außer uns vorhandene Gegenstände, sondern auf etwas, das ihre Stelle vertreten muß. Die Wissenschaft, sey sie real oder bloß rational, ist nur immer Wissenschaft der Sätze, die wir wissen, und sie kann daher real seyn, wenn auch die Begriffe keinen wirklichen Gegenstand außer den Gedanken haben. Die Theile der Sätze, die Begriffe, werden statt der einzelnen Dinge, nicht statt des Allgemeinen gesetzt, und daher giebt es Wissenschaft von dem Einzelnen, ohne daß es nothwendig ist, allgemeine Dinge, die von den erstern verschieden wären, anzunehmen. **)

*) Scientia realis est de veris rebus extra animam, qua re per hoc distinguitur scientia realis a scientia rationali. Sed nulla scientia est primo de rebus singularibus; ergo sunt aliquae res extra animam, praeter res singulares. Guilielmi Ochami Sent. I. dist. 2. qu. 4. Ed. Argent. 1491.

**) Dico, quod scientia realis non est semper de rebus, tamquam de illis quae immediate sciuntur, sed de aliis praeter rebus, tamen supponentibus. — Sciendum, quod scientia quaelibet sive sit realis sive rationalis, est tamen de propositionibus, tamquam de illis, quae sciuntur, quare solae propositiones sciuntur. — Nihil refert ad scientiam realem, an termini propositionis scitae, sint res extra animam, vel tamen sint in anima, dum modo stent, et supponantur pro ipsis rebus exteris. Et ita propter scientiam realem, non opus ponere tales res universales, distinctas realiter a rebus singularibus. Scientia isto modo est de rebus singularibus qua re pro ipsis singularibus termini supponuntur. Guil. Ochamus l. c. m. n. o.

§. 31.

Occam ging hier offenbar zu weit, und schien die Wissenschaft bloß in eine Uebereinstimmung der Gedanken setzen zu wollen, unbekümmert, ob auch eine Uebereinstimmung mit dem Gedachten statt finde. Er möchte daher von einigen Neuern nicht weit entfernt gewesen seyn, welche eine logische Wahrheit anerkennen, ohne eine Zusammenstimmung derselben mit der metaphysischen zugestehen zu wollen. Indessen könnte es auch seyn, daß er hier nur sagen wollte, es wären dergleichen wirkliche außerhalb der Seele existirende allgemeine Gegenstände, wie sie die grobe realistische Vorstellungsart dachte, zur Sichrung der Wissenschaften unnütz, weil er eben an dieser Stelle jenen groben Realismus bestritt. Es hat auch Mendoza den Occam von der Behauptung des strengen Nominalismus frei sprechen, und auch verschiedenen Stellen seiner und

seiner Schüler Schriften darthun wollen, daß er die Wissenschaft nicht in bloßen Worten suche, und überhaupt nicht gar zu weit von der Thomistischen Meinung entfernt sey.*) Occam selbst bestritt auch wirklich die grobe und ganz unstatthafte Vorstellung, die man den ältern Nominalisten beilegte, nach welcher das Allgemeine bloß in Worten und deren willkührlichem Gebrauche bestehen sollte, weil es nach derselben, der Natur der Sache nach, keine Gattungen und Geschlechter gebe. Ein Beweis, daß die nominalistische Vorstellungsart, wenn er sie deutlich dachte, ihm selbst anstößig seyn mußte.**)

*) Petrus Hurtatus de Mendoza Disp. Metaph. V. Sect. 10. p. 381.

**) Quarta posset esse opinio, quod nihil est universale ex natura sua, sed tamen ex institutione illo modo quo vox est universalis, quare nulla res habens ex natura sua supponere pro alia re, nec vere praedicari de alia re, sicut nec vox, sed tamen ex institutione voluntaria. Et immo sicut voces sunt universales per institutionem et praedicabiles de rebus, ita omnia universalia. Sed haec non videtur vera, quare tunc nihil ex natura sua esset species vel genus, nec e converso. Sentent. I. dist. 2. qu. 8. E.

§. 32.

Ob nun gleich Occam den Weg zum Englischen Vater einschlagen konnte; so war er doch zu sehr von Allem, was Realismus hieß, abgeneigt, und nahm daher lieber zur Spitzfindigkeit und zur Verwirrung der Begriffe seine Zuflucht, als daß er den Lieblingsgedanken hätte aufgeben sollen. Er hielt also dafür, daß man wahrscheinlicher sagen könne: das Allgemeine habe zwar weder in noch außer der Seele ein reales Daseyn als ein Subject; aber es

komme ihm doch ein Daseyn in der Seele als Object zu. Es wäre nehmlich eine Fiction, die auf diese Weise als ein Gegenstand in der Seele vorhanden wäre, wie die Sache außerhalb derselben als ein Subject wirklich sey. So wie die Denkkraft, indem sie eine Sache außer der Seele wahrnehme, eine ähnliche in sich bilde, so, daß wenn sie Schöpferkraft besäße, sie eine solche Sache außer sich hervorbringen könnte, die von der erstern bloß numerisch verschieden wäre. So wie ein Künstler, indem er ein Haus oder sonst ein Gebäude erblicke, sich in seiner Seele ein ähnliches vorbilde, und nachmahls ein anderes außer sich verfertige, dem gegen sein Muster nur eine numerische Verschiedenheit zukomme.

Ocham l. l. Ideo poteſt aliter dici probabiliter, quod univerſale non eſt aliquid reale, habens eſſe ſubiectivum, nec in anima nec extra animam. Sed tamen habens eſſe obiectivum in anima, et eſt quoddam fictum, habens eſſe tale in eſſe obiectivo; quale habens res extra in eſſe obiectivo. Et hoc per iſtum modum, quod intellectus videns aliquam rem extra animam, fingit conſimilem rem in mente, ita quod ſi haberet virtutem productivam, talem rem in eſſe ſubiectivo, numero diſtinctam a priori, produceret extra, et eſſet conſimiliter et proportionabiliter ſicut eſt de artifice. Sicut enim artifex, videns domum vel aedificium aliquid extra, fingit in anima ſua conſimilem domum vel aedificium, et poſtea conſimilem producit extra et eſt ſolo numero diſtincta a priori. Nach einer Stelle beim Scotus (Theoremata ſubtiliſſima IV. 1.) scheint diese Meinung schon bei den ältern Nominalisten herrschend gewesen zu seyn.

§. 33.

Bei dieser ganz sonderbaren Vorstellung verwechselte Occam die Vorstellungen der Phantasie mit den allgemei-

nen Begriffen und ihren Gegenständen, und zog sich den gerechten Vorwurf zu, daß er nicht nur keine realen, sondern überhaupt gar keine allgemeinen Begriffe zulasse. Ueberdieß, sagten die Gegner ganz richtig, könnten ja diese Nachbildungen den Gegenständen niemahls vollkommen ähnlich seyn, indem sie als Accidenzen schon keine Substanzen treulich nachbilden könnten. Hierbei wußte er sich schon nicht anders zu helfen, als daß er sagte: die Fictionen wären im Verstande allgemein, nur ihr Gegenstand außer der Seele sey individuell, und sie wären auch nicht durchgängig genau dem Objecte ähnlich.*) Nahm er dieß an, so wurde er wieder in die Thomistische Meinung hineingezogen, weil sich das Materielle des allgemeinen Begriffs in dem Einzelnen finden mußte. Ja er kam am Ende darauf hinaus, daß sowohl er, und noch mehr sein Epitomator Gabriel Biel, nicht undeutlich zu verstehen gaben, es wären diese Fictionen Abstracte, und enthielten die Aehnlichkeiten der Gegenstände. **)

*) Occam l. l. D. G.

**) Ad secundum de figmentis dicitur, quod intelligendo illam similitudinem, quam anima fingit, i. e., *abstrahit a rebus*; sic figmenta sunt actus intelligendi, quae habent esse verum et subiectivum in anima. Sunt enim qualitates animae, animae inhaerentes, et hi actus sunt naturales, *similitudines rerum a quibus formantur*, quae sunt obiecta eorum. Gabrielis Biel Collectorium I. Dist. 2, qu. 8.

§. 34.

Der Scharfsinn des Occam und seine und seiner Schüler dialektischen Künste boten ihnen aber noch immer

Ausflüchte dar, wenn man ihre Meinung auf das ältere System des h. Thomas zurückführen, oder das Ungründliche einer abweichenden Darstellung aufdecken wollte. Allein er selbst mochte doch wohl die schwachen Seiten dieser Vorstellungsart fühlen, und ließ daher jedem frei, eine andre Meinung anzunehmen, die er auch an mehrern Orten zu vertheidigen suchte. Nach dieser soll ein allgemeiner Begriff eine subjectiv im Gemüthe existirende Qualität seyn, welche ihrer Natur zufolge ein Zeichen eines äußern Gegenstandes ist. Daß man den ungeschickten Ausdruck Qualität wählte, machte diese Vostellungsart dunkel, und brachte neue Einwürfe hervor, über die sich Occam so weit erklären mußte, daß hiermit nichts weiter gesagt seyn sollte, als daß der allgemeine Begriff bloß in der Seele liege. Bei dieser Gelegenheit verfiel er in die von ihm selbst verworfene grobe nominalistische Meinung, daß die allgemeinen Begriffe nichts weiter als willkührliche Zeichen der einzelnen Dinge wären, und wenn er sich hier wieder decken wollte, so schien er, und noch mehr Gabriel Biel, der immer gern deutlich seyn wollte, wieder zur Meinung des h. Thomas zurückzukehren, daher Mendoza, Suarez und Andre verführt wurden, zu glauben, daß Occam sich nur den Worten nach von dem Englischen Vater unterscheide.

Cui non placet ista opinio, de talibus fictis in esse obiectivo, potest tenere, quod conceptus et quodlibet universale, est aliqua qualitas existens subiective in mente, quae ea natura sua est signum rei extra, sicuti vox est signum rei ad placitum instituentis. — Quamlibet istarum opi-

nionum reputo probabilem, sed quae illarum sit verior relinquo iudicio aliorum. Hoc tamen teneo, quod nullum universale, nisi forte sit universale per voluntariam institutionem, est aliquid existens quocunque modo extra animam; sed omne illud quod est universale praedicabile de pluribus ex natura sua, est in mente vel subiective vel obiective. Ocham Sent. I. Dist. 2. qu. 8. Q. Universale solum est in anima et non obiective, ergo subiective, ergo est qualitas mentis. Occam. Quodlibeta. V. qu. 13. Secundus modus aeque probabilis est, tenens quod universale est vera res et qualitas existens in mente, quae ex natura sua est significativa rerum extra. *Sicut vox est signum commune plurium ex voluntaria institutione*, et quodlibet tale, etiam genus generalissimum, est res realiter existens in anima, et accidens animae productum ab anima et res certi generis. Sed est universalis in praedicando et supponendo, non per se, sed aeque pro pluribus singularibus, quibus subordinantur voces ad placitum instituti in significando et scripta et quaecunque signa extra animam. Gab. Biel l. l. I. dist. 2. qu. 8. C.

§. 35.

Die Unbestimmtheiten des Occamistischen Systems zeigen deutlich, daß die Hauptbegriffe desselben nicht genugsam aufgeklärt waren, worin auch der Grund lag, daß der Richter desselben und seine Schule, sobald sie sich bestimmt ausdrücken wollten, in eins der ältern Systeme übergehen mußten. Da nun alle Erkenntniß, so weit sie deutlich ist, nur eine Wahrheit vorstellen kann, so war es natürlich, daß sie, sobald sie den Nebel, der sie umschloß, erhellen wollten, zu den reinern Begriffen der Thomistischen Partei hingezogen wurden. Allein von dieser wollte man auch entfernt bleiben, und nahm daher aus Liebe zur Originalität, und vom Stolze des Sectengeistes angetrieben, Bestimmungen in das System auf, die dasselbe

wieder von der Wahrheit abwenden mußten. Man kann daher in dem Systeme der Occamisten selten die nothwendige Einheit finden; und es ist also fast eben so schwer, als das des dunkeln und verschrienen Scotus zu erklären. Indessen stellen doch Occam, und vorzüglich Gabriel, die letzte Meinung an einer andern Stelle ziemlich bestimmt und deutlich auf, aus welcher sich folgender Sinn ergiebt: Das Allgemeine ist ein bloßer Begriff im Verstande, und als solcher einzeln, bezeichnet aber viele einzelne Dinge, denen wohl in der Vorstellung, nicht aber in der Wirklichkeit eine natürliche Aehnlichkeit zukommt. Deshalb wird das Allgemeine eine Fiction, eine Aehnlichkeit, ein Bild genannt. Es ist ferner ein Ausdruck, oder ein anderes Zeichen, daß nach willkührlichem Gebrauche statt vieler einzelner Dinge gesetzt wird. Demnach giebt es überhaupt keine Aehnlichkeit in der Natur, sondern sie ist eine Folge der Verworrenheit der Erkenntniß, und das Allgemeine ist nichts anders als das undeutlich gedachte Einzelne. Mit dieser Behauptung verbannete Occam alle Gattungen und Arten aus der Natur, und lehrte ausdrücklich, daß der Mensch überhaupt nichts weiter als ein undeutlich gedachter einzelner Mensch sey.

Propter illas rationes factas contra opinionem de fictis, videtur secunda opinio probabilior, quod universale est conceptus mentis, i. e., actus cognoscendi, qui est vera qualitas in anima et res singularis, significans univoce plura singularia, quorum singularium est naturalis similitudo, *non in existendo*, *sed in repraesentando*, propter quod dici potest fictum, similitudo, imago vel pictura rei, etiam obiectum cognitum, sed non se ipso, sed alio con-

ceptu reflexo. Est etiam universale vox, vel scriptum aut quodcunque aliud signum ex institutione, vel voluntario usu, significans plura singularia univoce, quod tamen signum est res aliqua singularis; et sicut conceptus ita et ipsum solum repraesentative est universale ita quod esse universale nihil aliud est quam repraesentare vel significare plures res singulares univoce. Gab. Biel l. l. E.

Hoc modo dico, quod omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis, et haec res sic singularis, est apta, nata movere intellectum ad concipiendam ipsam confuse, et ad concipiendam ipsam distincte. Et voco conceptum confusum quo intellectus non distinguit unam rem ab alia. Et sic Socrates movet intellectum ad concipiendum hominem et per illum intellectus non distinguit nec distincte cognoscit Socratem a Platone. Modo dico, quod superius ad Socratem, puta hominem vel animal, non significat aliam rem, nisi rem quae est Socrates, ut tamen concipiatur confuse. Et sic dico quod *hic Socrates est homo*, est praedicatio superioris de inferiori, quod non est aliud, nisi quod *Socrates est* et quod *Socrates est Socrates* absolute ut distincte conceptus, *Socrates est Socrates, et Socrates est absolute homo ut confuse conceptus. Unde in rei veritate Socrates est homo, animal, corpus, ista omnia sunt unum realiter nec est superius nec inferius, nisi secundum intellectum considerantem modo dicto.* Occam Sent. l. dist. 2. qu. 7. F. Die Nominalisten haben daher kein besonderes Principium der Individuation.

§. 36.

Alle diese Behauptungen zerrütteten freilich den Grund der Gewißheit, indem es keine allgemein gültige Wahrheit geben könnte, wenn das Allgemeine bloß in der Erkenntniß wirklich wäre, und es gäbe alsdann auch keine allgemeinen Gesetze der Dinge. Da nun endlichen Wesen keine vollständige Erkenntniß des Einzelnen möglich ist, so ist im Systeme des Nominalismus für sie alle wahre Erkenntniß, alle Gewißheit verschlossen; denn es giebt durchaus keine

wahre Verstandeserkenntniß in dem Menschen. In Gott aber liegen nach dem System des Occam Ideen, die er selbst hervorbringt, die zwar nicht zu seinem Wesen gehören, dennoch aber als Gegenstände seiner Gedanken in ihm wirklich sind; und nach diesen Mustern bringt er die einzelnen Dinge zur Wirklichkeit. Weil nun nichts als einzelne Dinge geschaffen werden können, so stellen diese Ideen nur einzelne Dinge, keine Arten und Geschlechter, oder überhaupt etwas Allgemeines, vor, als nur in wie fern es in den endlichen vorstellenden Wesen subjectiv vorkommen kann. Denn allgemeine Gegenstände sind bloße Phänomene, und wenn Gott das Allgemeine auf eine andre Weise denken würde, so müßte er nothwendig in Irrthum gerathen. Gott kann daher auch die Dinge unter keinen Verhältnissen denken, weil, wo Verhältnisse seyn sollen, auch etwas Allgemeines statt finden muß. Diese Ideen sind jedoch als Gegenstände der göttlichen Erkenntniß ewig und unveränderlich.

Idea est aliquid cognitum a principio effectivo intellectuali, ad quod activum aspiciens potest aliquid in esse reali rationabiliter producere. —

Idea non est divina essentia. — Ideae non sunt in Deo subiective et realiter, sed tamen sunt in ipso obiective tamquam quoddam cognitum ab ipso, quare ipsae ideae sunt ipsaemet res a Deo producibiles. — Omnium rerum factibilium sunt distincte Ideae, sicut ipsae res inter se sunt distinctae. — Ideae sunt singularium et non sunt specierum, quare ipsa singularia sola sunt extra producibilia, et nulla alia. — Generis et differentiae et aliorum universalium non Ideae, nisi poneretur quod universalia essent quaedam res subiective existentes in anima, et so-

lum communia rebus extra per praedicationem. Guil. ab Occam Sent. I. Dist. 35. Qu. 5.

Idea in mente divina est ipsamet cognita creatura. — Generaliter primo dicitur, quia omnia illa intelligenda sunt quantum ad esse obiectivum, sic sunt in Deo immutabiles, aeternae etc., quod nihil aliud est, quam quia Deus Ideas aeternaliter et immutabiliter cognoscit. Gab. Biel Collector. I. Dist. 35. qu. 5.

§. 37.

Bei dem Allen läßt sich doch nicht sagen, daß Occam und seine Secte Skeptiker gewesen wären; denn sie hielten vielmehr ihre Sätze für sehr gewiß, und wollten nicht die Folgen zugestehen, die aus ihren Prämissen flossen. Als Skeptiker mußten sie es dahin gestellt seyn lassen, ob die wirklichen Dinge mit den allgemeinen Begriffen übereinstimmten, oder nicht. Allein sie entschieden für den letzten Fall mit dogmatischer Zuversicht. Sie hatten ein System, das sich nur nicht gegen den Skepticismus halten konnte, und führten ihre Folgerungen nicht weit genug bis zu der Quelle der menschlichen Erkenntniß zurück. Allein eben so wenig wie Hobbes, der auch alle Wahrheiten vom menschlichen Willen abhängen ließ, und Marius Nizolius, der die allgemeinen Begriffe für Sammlungen der Individuen ausgab, zu den Skeptikern gezählt werden, kann man einen Occam und Gabriel Biel zu dieser Klasse von Philosophen rechnen. Man kann auch nicht sagen, daß sie unschuldigerweise und absichtslos den Skepticismus, wie etwa Locke, befördert hätten, da wohl keiner der neuern Zweifler die Scholastiker studirt und bei ihnen geschöpft haben möchte.

§. 38.

Es wäre nun noch zu untersuchen, wie Occam wohl auf seinen Nominalismus geleitet worden seyn möchte, und wie es gekommen, daß, als er das System seines Lehrers, des überfeinen Scotus, verließ, er nicht zum gründlichern Realismus des heil. Thomas überging, mit welchem sich doch die groben Vorstellungen der Formalisten widerlegen ließen, ohne sich in die Schlingen des Nominalsystems zu verwickeln. Daß einem selbstdenkenden Kopfe das System des Scotus über die Natur des Allgemeinen auffallen mußte, und im scholastischen Zeitalter bei einem lebhaften und in allen Ränken der Dialektik geübten Genie, die Neigung, eine eigene Schule zu stiften, leicht erwachen konnte, darüber wollen wir keine weitern Fragen aufwerfen, sondern nur die Principien aufzufinden suchen, welche den ehrwürdigen Unternehmer (venerabilis inceptor), wie seine Schüler den Occam nannten, bewogen, das veraltete Lehrgebäude wiederherzustellen, und von neuem zu bearbeiten. Seine Hauptabsicht ging wohl zuvörderst auf die Widerlegung der groben realistischen Meinung, und er hatte deutlich genug erkannt, daß ein allgemeines Ding, welches wirklich außerhalb der Seele existiren, und von dem Wesen eines einzelnen Dinges auch verschieden seyn sollte (eine Platonische Idee, wie man sie dazumahl dachte), nicht vermehrt in den einzelnen Dingen des Geschlechts vorkommen könnte. *) Allein in der Folge seiner Streitigkeiten verfiel er auf eine der realistischen ganz entgegengesetzte Vorstellung,

die ihm nothwendig von Allem, was Realismus hieß, zurückhalten mußte.

*) Utrum illud, quod immediate et proxime denominatur ab intentione universale et univocum, sit aliqua vera res extra animam, intrinseca et essentialis illis quibus est communis, et univoce distincta realiter ab illis? Ad quaestionem est una opinio, quod quodlibet universale univocum est, quaedam res existens extra animam, realiter in qualibet singulari et de essentia cuiuslibet singularis distincta realiter, a quolibet singulari et a quolibet alio universali; ita quod homo universalis est una vera res extra animam, existens realiter in quolibet homine, et distinguitur realiter a quolibet homine, et ab animali universali et a substantia universali et sic de omnibus generibus et speciebus, sive subalternis sive non subalternis. — Sed ista opinio est simpliciter falsa et absurda, ideo arguo contra eam primo sic: Nulla una res numero, non variata nec multiplicata est in pluribus suppositis vel singularibus, nec etiam quibuscunque individuis creatur simul et semel, seu talis res, si poneretur, esset una numero, ergo non esset in pluribus singularibus nec de essentia illorum. Occam Sent. I. Dist. 2. qu. 4. A. D.

§. 39.

Scotus, und noch mehr seine Schule, stellten sich oft dasjenige, was sie abstract denken mußten, auch als abgesondert in der Wirklichkeit, oder doch wesentlich (formaliter ex natura rei) verschieden vor, indem sie glauben mochten, daß, wenn dem nicht also wäre, ihre Abstractionen keine Wahrheit enthalten würden; und auf dieser im Dunkeln herrschenden Denkart beruhte vorzüglich des Scotus und der Scotisten Theorie über die allgemeinen Gegenstände. Selbst der h. Thomas, der jedoch in Ansehung jener Theorie heller dachte, war in andern Theilen seines Systems nicht überall von diesem Irr-

thume frei, von dem sich auch noch manche Spuren bei seinen Schülern, und selbst bei den neuern Aristotelikern, finden. Occam hingegen nährte diesen Irrthum im Gegentheil, und glaubte, da, wo er in der Wirklichkeit keine Absonderung sahe, auch im Verstande nicht abstrahiren zu dürfen, und wagte es daher nicht, die Aehnlichkeiten, die er in den einzelnen mit den individuellen Verschiedenheiten innigst verknüpft fand, abgezogen zu betrachten.

§. 40.

Wenn daher Scotus wirkliche Trennung der allgemeinen Bestimmungen von den individuellen, oder doch wesentliche formale Verschiedenheiten derselben in den einzelnen Dingen fand, so sahe dagegen Occam nirgends das Gemeinsame mehrerer Dinge anders, als in der Vorstellung, und konnte daher einem Begriffe, in dem gemeinsame Merkmahle verknüpft waren, keine objective Realität zuschreiben. Scotus schloß: „Alle Dinge sind in der Wirklichkeit so beschaffen, wie sie gedacht werden müssen; nun müssen die allgemeinen Dinge abgesondert von den individuellen Bestimmungen in den Dingen gedacht werden: also sind die allgemeinen, Dinge, abgesondert von den individuellen Bestimmungen, in den Dingen wirklich". Der Schluß des Occam hingegen lautete also: „Alle Dinge müssen so gedacht werden, wie sie wirklich sind; nun sind die Dinge nicht anders als einzeln wirklich: also müssen sie nicht anders als einzeln gedacht werden". Beide Vorstellungs-

arten beruhten auf Trugschlüssen, die aus einem falschen Obersatze entsprangen, bei welchem der Irrthum zum Grunde lag, daß man das als wirklich Gedachte nicht von dem bloßen Gedankendinge unterschied. Scotus mußte eigentlich sagen: Alle Dinge sind in der Wirklichkeit so beschaffen, wie sie als wirklich gedacht werden müssen, und Occam mußte diesen Satz umkehren und sagen: alle Dinge müssen als wirklich so gedacht werden, wie sie in der Wirklichkeit beschaffen sind, wenn sie sich vor ihren falschen Folgerungen sicher stellen wollten.

§. 41.

Daß beim Occam jener Trugschluß herrschend war, zeigt sich sehr deutlich, wenn er gegen die Scotistische Meinung, daß das Allgemeine durch die hinzukommende Differenz vervielfältigt werden könnte, behauptet, daß, wenn das Allgemeine verschieden von anderm Allgemeinen seiner Art seyn solle, dasselbe schon durch ein inneres Merkmahl verschieden seyn müsse, ohne darauf zu kommen, daß diese numerische Verschiedenheit doch in der Abstraction statt finden möchte, da die Differenzen wohl abgesondert, nicht aber in der Wirklichkeit getrennt gedacht werden könnten. *) Occam legt indessen dem Scotus, und wie ich glaube mit Recht (§. 18.), die gemäßigtere Meinung bei: es sey die Natur, das Wesen, in dem Dinge selbst mit der beschränkenden Differenz vereint, und bestimme hierdurch das Individuelle. Sie sey aber doch der Form nach ver-

schieden von der Differenz, und diese Form sey an sich weder allgemein noch particular, sondern sie sey als etwas Unvollständiges in der Sache allgemein, im Verstande aber vollständig (ein vollständiger allgemeiner Begriff). Hier war also, wie auch die Frage selbst besagt, die Rede nicht von einer in der Wirklichkeit bestehenden Trennung des Wesens von der Differenz; und doch bestritt Occam diese Meinung unter andern damit, daß in den Kreaturen unmöglich etwas formaliter verschieden seyn könne, was nicht realiter verschieden wäre, und daß jegliches einzelne Ding für sich einzeln sey. Er wurde daher verführt, dem Scotus die Meinung unterzuschieben, als sollte eine und eben dieselbe Natur in jedem Einzelwesen des Geschlechts wieder vorkommen, und mußte also den Einwurf sehr wichtig finden, daß mit der Zerstörung eines einzelnen Dinges das Allgemeine mit zerstört werden würde, indem hieraus die Folge fließen mußte, daß bei dem Untergange des einzelnen das ganze Geschlecht vernichtet werden müßte. **)

*) Et est opinio, quod universale est vera res extra animam, distincta realiter ab una differentia contrahente, realiter tamen multiplicata et variata per talem differentiam contrahentem. Sed ista opinio videtur esse simpliciter falsa, quare res realiter distincta ab alia re, se ipsa vel per aliquod sibi intrinsecum distinguitur ab eadem re; seu humanitas, quae est in Socrate, secundum istam opinionem realiter distinguitur ab humanitate, quae est in Platone. Ergo se ipsa vel per aliquod intrinsecum distinguitur ab ea. Occam l. l. qu. 5. B.

**) Utrum aliquid, quod est universale et univocum, sit realiter extra animam, ex natura rei distinctum ab individuo, quamvis non realiter? — Contra istam opinionem potest argui: Primo quare impossibile in creaturis aliquid

differre formaliter, nisi distinguitur realiter. l. l. qu. 6. — Si illa natura quae est in Socrate vera est communis; ergo cum destructo Socrate destruatur quodlibet essentiale sibi. Sequitur, quod commune vere destruatur et annihiletur, et certum est, quod remanet aliquid commune, ex quo remanet individuum. l. l. qu. 6.

§. 42.

Der Sinn, den Scotus mit dieser Verschiedenheit des Individuellen von dem Allgemeinen, die auf der Natur der Sache beruhen sollte, verband (§. 14.), war, wenn hier nicht eine reelle Verschiedenheit gedacht werden sollte, von dem Systeme des Thomas schwer zu unterscheiden, und Occam hätte daher die schönste Veranlassung gehabt, die Meinung des Scotus auf die des Thomas zurückzuführen. Allein angesteckt von jenem Trugschlusse, konnte bei ihm auch diese keinen Eingang finden, weil er hier das in seiner Wirklichkeit als einzeln gedachte Ding von dem abstracten und allgemeinen Dinge hätte unterscheiden müssen. Er setzte daher sehr ungeschickt entgegen: es könne der Verstand kein einzelnes Ding zum allgemeinen, kein allgemeines zum einzelnen machen; gerade als ob der Verstand, indem er abstrahire oder das Abstracte wieder im Concreto denke, die Dinge umwandeln sollte. Nun sahe aber Occam doch Aehnlichkeiten in der Natur, und fühlte in sich das so viel geltende Allgemeine, dem doch alle Realität genommen werden sollte; daher mußte er auf den sonderbaren Einfall gerathen: es sey alle Aehnlichkeit nichts als eine Erscheinung in der Seele, und das Allgemeine das bloße leere Zeichen für dieselbe. Er

verwechselte dabei die Bilder der Phantasie mit den allgemeinen Begriffen, und gerieth auf seine anstößige Meinung von den Fictionen. Er vermischte das willkührliche Zeichen des allgemeinen Begriffs, den Ausdruck desselben, mit dem Begriffe selbst, und verfiel in die ausschweifende Behauptung, daß die Begriffe nichts weiter, als willkührliche Zeichen wären, wobei er über die Freiheit, welche die Seele in ihren Abstractionen äußert, die nothwendigen Gesetze des Denkens vergaß, nach welchen sie die Wesen der Dinge von ihren Eigenschaften und zufälligen Beschaffenheiten unterscheidet. Der ganze Nominalisten- und Realistenstreit möchte übrigens allen Philosophen zur Warnung vor überfeinen Abstractionen und Unterscheidungen, vor neuen Kunstwörtern und dunkelm Vortrage dienen, und sie von der Sucht nach unnützer Neuerung und einem sectirischen Beharren bei vorgefaßter Meinung abziehen.

Occam l. 1. qu. 7. A.

II.

Thomas von Aquino über das Uebel, die Vorsehung und die menschliche Freiheit.

§. 1.

Ein Ding und ein Gut sind eigentlich der Sache nach einerlei, allein in Rücksicht auf den Verstand sind sie verschieden; denn hier ist das Gute dasjenige, was verlangt oder begehrt wird, welcher Begriff nicht schlechthin in dem Begriffe des Dinges liegt. Was aber verlangt wird, ist das Vollkommene; denn Alles wird nur verlangt, in wie fern es vollkommen ist.

Thomae Aq. Summa I. qu. 5. art. 1. Der Begriff des Guten ist aus dem Aristoteles Ethic. I. 1. entlehnt. Die Scholastiker nehmen dieses Verlangen in einem höhern Sinne, als es gewöhnlich genommen wird; für ein Streben nach einem Seyn überhaupt, so wie jedes Ding strebe, in seinem Seyn zu beharren. Die Wolfische Philosophie hat den Begriff des Guten faßlicher bestimmt, als dasjenige, mit dem zugleich eine Vollkommenheit gesetzt wird: daher das wesentliche Gute aller Dinge. Doch läßt sich dieser Begriff mit dem scholastischen vereinbaren.

§. 2.

Doch ist das Gute nicht dasjenige, was immer verlangt wird, sondern dasjenige, was der Vernunft nach verlangt werden sollte; was aber verlangt wird, wird als ein Gut verlangt.

L. I. qu. 6. art. 2.

§. 3.

Ein Ding ist vollkommen, wie fern in ihm Wirklichkeit ist. Jede Wirklichkeit ist Vollkommenheit. Daher ist jedes

Ding vollkommen; jedes Ding, als solches, gut. Denn das Uebel besteht darin, daß dem Dinge etwas mangelt.

L. l. qu. 5. art. 3. Hier sieht man die Grundlage zu dem Leibnitzischen Begriffe, daß die Vollkommenheit in der Realität bestehe. Den Begriff der Realität selbst scheint der h. Thomas nicht ganz deutlich gedacht zu haben, obgleich derselbe ihm immer vorgeschwebt hat. Wolf hat den Begriff der Vollkommenheit noch erweitert, dadurch, daß er ihn in die Zusammenstimmung des Mannichfaltigen zu Einem, nehmlich zu einer Realität, setzt; denn wo Zusammenstimmung ist, muß Realität seyn. In diesem höhern Sinne habe ich den Begriff der Vollkommenheit noch bei keinem Scholastiker gefunden, und er möchte wohl Wolfen eigenthümlich angehören.

§. 4.

Weil das Gute dasjenige ist, was verlangt wird, so liegt in ihm der Begriff von einem Entzwecke. Was verlangt wird, wird nur als ein Entzweck verlangt; daher hat das Gute allemahl eine Endursache.

L. c. qu. 5. art. 4. Diesen Satz macht Thomas nicht evident.

§. 5.

Gott, als der Inbegriff alles Seyns, als reines Seyn (actus purus), ist demnach das höchste Gut, nicht in irgend einer Art, sondern das höchste Gut überhaupt. Aus ihm gehen alle Vollkommenheiten hervor; alle sind in ihm, als in ihrer ersten Ursache.*) Und da ihm sein Daseyn wesentlich zukommt, und alles Vollkommene, was in andern Dingen zufälligerweise gefunden wird, ihm wesentlich angehört; so ist auch alle Vollkommenheit ihm wesentlich, und er ist selbst der wesentliche Zweck alles Guten;**) denn er ordnet nichts anders als nach Zwecken an.

*) L. c. qu. 6. art. 2. 3. Hierin liegt der Begriff des allervollkommensten Wesens, als der Inbegriff aller reinen Realitäten, den nachmahls die Leibnitz-Wolfische Philosophie deutlich und allgemein aufgestellt hat. Actus purus sagt nichts anders als reine Realität.

**) Dieß heißt nichts weiter: als, das Gute und dessen Hervorbringung ist sein wesentlicher Zweck.

§. 6.

Dem Guten ist das Uebel entgegengesetzt, und es kann also nichts Existirendes seyn (§. 3.), sondern es ist die Abwesenheit eines Guten, und daher nur als Privation in dem Guten, als in seinem Subjecte. Es ist aber die Wegräumung und Abwesenheit eines Guten entweder negativ oder privativ zu betrachten. Nur die letztere ist ein Uebel. Denn wäre es auch die erstere, so würde folgen, daß Dinge, die gar nicht wären, Uebel wären, und daß ein Ding, das nicht des andern Vollkommenheiten hätte, ein Uebel genannt werden müßte. Aus diesem Grunde ist das non ens kein Uebel.

Im Wesentlichen hat hier Leibnitz (Theod. §. 20.) seine Theorie vom Uebel geschöpft. Das metaphysische Uebel hat der heil. Thomas nicht ganz deutlich gedacht; daher hier über das Uebel eines Dinges, das nicht des andern Vollkommenheiten hat, nicht Alles deutlich gemacht ist. Er definirt indessen die Privation als die Verneinung in dem Subjecte, und daher sind die wesentlichen Verneinungen des Dinges auch Privationen. Die wesentliche Verneinung einer Vollkommenheit, die einem andern Dinge zukommt, würde daher auch bei ihm, wenn sie von einem Subjecte ausgesetzt würde, ein wesentliches (metaphysisches) Uebel seyn.

§. 7.

Die Vollkommenheit des Weltalls fordert aber, daß in den Dingen eine Ungleichheit statt finde, weil dadurch nur

alle Grade der Vollkommenheit, die unmöglich alle in einem Subjecte wirklich seyn könnten, in dem Weltalle möglich sind. Hierin ist der Grund der Wirklichkeit des Uebels zu finden; denn wer das Beste hervorbringen will, der muß das allerbeste Ganze hervorbringen, und muß hierin auf die Verhältnisse zum Ganzen sehen. Es muß daher einem Dinge dieses, einem andern jenes Gute abgehen.

Hier sieht man die Grundlage des Leibnitzischen Optimismus (Theod. §. 20.), der hier wenigstens eben so gut als beim Plato gefunden werden konnte.

§. 8.

Das Uebel gehört also nicht an sich, sondern nur zufälligerweise zur Vollkommenheit des Weltalls. Es wirkt auch nur, wie fern es mit dem Guten verknüpft ist, nicht an sich, als Privation, nicht als wirkende oder Endursache.

Vorstehende §. §. 6. 7. 8. finden sich a. a. O. qu. 47. 48.

§. 9.

Da das Uebel ein Mangel von etwas ist, das einem Guten zukommen sollte, so fordert es (wenn es wirklich werden soll) allezeit eine Ursache, die die Sache selbst aus ihrer eigentlichen Lage bringt (caussam rem extra suam dispositionem trahentem). Nichts Wirkendes verfehlt seine Wirkung, ohne daß ein Hinderniß in den Weg träte. Nun kann aber nichts eine Ursache seyn, was nicht ein Ding ist; da nun jedes Ding, als solches, ein Gut ist, so kann auch nur ein Gut eine Ursache seyn, und daher ist die Ursache des Uebels jederzeit ein Gut.

Der h. Thomas redet hier nicht von dem metaphysischen, sondern von dem positiven Uebel.

§. 10.

Es hat aber das Uebel keine formale Ursache, sondern es ist vielmehr eine Beraubung der Form; es hat keine Endursache, sondern eine Beraubung der Ordnung, die zu einem gewissen Zwecke gehört; denn aller Zweck geht auf das Gute, wird als ein Gut gewollt. Daher ist das Gute nur materialiter, nicht an sich, sondern nur zufälligerweise die Ursache des Uebels.

§. 11.

Anders aber wird das Uebel verursacht in der Handlung, anders in dem Erfolge. In ersterer entsteht es entweder aus Mangel der Kraft (ex defectu principiorum actionis), oder ihrer Instrumentalursache. In Ansehung des Bewirkten ist es entweder aus der Vollkommenheit des Wirkenden oder aus dessen Mangel, oder aus der Unschicklichkeit der Materie entsprungen; im ersten Fall, wenn aus der Bewirkung der beabsichtigten Form die Privation einer andern erfolgen muß, so wie auf die Form des Feuers die Beraubung der Form des Wassers folgen muß. Je vollkommner nun das Feuer wäre, je heftiger würde es seinen Gegentheil zerstören. Hier entspringt das Uebel zufälligerweise aus dem Guten. Wenn aber das Wirkende unvollkommen zu seiner Wirkung, oder die Materie untauglich ist, so kann überhaupt nichts anders, als etwas Untaugliches hervorgehen. Wenn z. B. das Feuer nicht erwärmte.

§. 12.

Ein Uebel aber, das sich in dem Fehler einer Wirkung findet, muß sich allezeit auf den Mangel in dem Wirkenden gründen. Weil nun Gott höchst vollkommen ist, so läßt sich ein solcher Fehler nicht unmittelbar auf Gott, als auf seine Ursache, zurückführen. Nun aber muß doch das Uebel, das in der Zerstörung irgend einer Sache gefunden wird, auf Gott, als auf die erste Ursache, reducirt werden; denn wie fern ein wirkendes Wesen eine Form hervorbringt, auf welche Zerstörung und Mangel folgt, ist es die Ursache eines Uebels.

§. 13.

Die Form, die Gott bei seinen Geschöpfen beabsichtigt, ist das Wohl des Weltalls. Da nun dieses fordert, daß in demselben Dinge sind, die da fehlen können, und wirklich fehlen (§. 7.), so bewirkt er durch die Hervorbringung derselben zufälligerweise das Uebel, indem er das Gute in der Ordnung des Weltalls hervorbringt.

A. a. O. qu. 49. art. 1. 2. Der heil. Thomas machte es nie ganz deutlich, wie eine Welt ohne wirkliches Uebel nicht besser seyn könne, als eine Welt mit dem Uebel, und läßt hierdurch eine Lücke in seinem Systeme. Leibnitz ergänzte dieß, da er bewies, daß diese Welt mit allen ihren Uebeln, weil sie Gott unter so vielen möglichen Welten erwählt hätte, die beste seyn, also besser als eine Welt ohne Uebel seyn müsse. Theod. §. 10.

§. 14.

Weil jedes Ding, wie fern es Ding ist, gut ist, so ist nichts durch sein Wesen böse, und es giebt daher kein höchstes Böse (summum malum), das etwa der Grund zu

allem Uebel wäre. Das Uebel verringert das Gute, vermag es aber nicht ganz wegzuräumen (weil sonst gar nichts, auch nicht einmahl etwas Böses, bliebe, §. 6.), und daher ist kein höchstes Uebel möglich.

A. a. O. qu. 49. art. 3.

§. 15.

In Dingen, die sich auf den Willen beziehen, läßt sich das Uebel füglich in das Uebel der Schuld und der Strafe eintheilen. Das erstere ist aber ein größerer Grund des Uebels als das letztere. Denn aus dem Schuldübel erwächst wieder Uebel, indem der Schuldige ein Böser wird, aus dem Strafübel aber nicht, indem es zur Bewirkung des Guten geschieht.

A. a. O. qu. 48. art. 5. 6. Man könnte zwar hier den Einwurf machen, daß viele Strafen ihren Zweck verfehlen, und der Bestrafte nur noch lasterhafter werde; allein dieß wäre alsdann seine Schuld, und müßte also zum Schuldübel gezählt werden.

§. 16.

Gott will nichts als das Gute. Denn das Uebel, als solches, wird überhaupt gar nicht gewollt, als nur zufälligerweise, wie fern es dem Guten anhängt. Ueberhaupt strebt keine Kraft, nichts Wirkendes, von Natur nach Beraubung und Zerstörung, sondern sie strebt nach einer Form, mit welcher die Beraubung einer andern Form verknüpft ist; und so ist die Erzeugung des Einen die Zerstörung des andern. Der Löwe, der den Hirsch zerfleischt, will Speise haben; mit dieser aber ist der Mord eines Thieres verknüpft. Der Wollüstling strebt nach einer Ergötzung, welcher die Vergehung

anklebt (er will nicht die Vergehung als solche); Niemand will das Uebel, als in der Gestalt eines Guten.

§. 17.

Gott will vorzüglich seine eigene Güte, will das eine Gute (das größere) mehr als das andre (das geringere). Weil nun das Schuldübel die Ordnung des höchsten Gutes hinwegnimt, so will er das Schuldübel nicht. Das Uebel aber, das aus den natürlichen Mängeln entspringt (malum naturalis defectus), und das Strafübel will er, indem er dasjenige Gute will, mit welchem diese Uebel verknüpft sind.

A. a. O. qu. 19. art. 9.

§. 18.

Die göttliche Substanz aber und ihre unendliche Erkenntniß sind unveränderlich, und daher muß auch der göttliche Wille gewissermaßen unveränderlich seyn. Ganz etwas anders aber ist es: den Willen ändern und die Verändrung der Dinge wollen. Gott kann daher wollen, daß jetzt dieß, in der Folge sein Gegentheil geschehe, ohne sich zu verändern. Denn alsdann würde er aufhören müssen, dasjenige zu wollen, was er vorher wollte. Gott hat keinen veränderlichen Willen, aber er will die Veränderung.

Qu. 19. art. 7.

§. 19.

Gottes Wille aber legt nicht allen Dingen Nothwendigkeit auf, obschon alle Dinge, die er will, geschehen, und wirklich so geschehen, wie er sie will. Er will, daß einige Wirkungen nothwendig (physisch) erfolgen, und diesen

passet er (physisch) nothwendige Ursachen an, die niemahls außenbleiben können. Andern ordnet er zufällige Ursachen zu, und diese Wirkungen erfolgen alsdann zufällig. Daher muß man sagen, daß in den Dingen, die von dem Willen abhangen, keine absolute, sondern eine bedingte Nothwendigkeit statt finde. Man muß auch sagen, daß dem göttlichen Willen nichts zu widerstehen vermöge. Allein aus dem Allen folgt nur, daß etwas nur so, wie Gott es will, nothwendig oder zufällig geschehe; daher nicht alle Dinge absolut nothwendig sind.

Qu. 19. art. 8.

§. 20.

Ob nun gleich Gott aus Nothwendigkeit seine Güte will (aus Nothwendigkeit gut ist), so will er doch andre Dinge nicht nothwendig; und in Rücksicht dieser hat er freien Willen. Denn der freie Wille bezieht sich auf dasjenige, was wir nicht nothwendig, aus Instinct, wollen. Daher gehört es nicht zum freien Willen, daß wir wollen glücklich seyn, sondern dieß ist ein innerer Trieb, der auch andern Thieren zukommt.

§. 21.

Gott kann zwar kein Uebel der Schuld wollen, kann nicht sündigen; allein er kann doch von entgegengesetzten Dingen wollen, daß das eine vor dem andern geschehe, eben so wie wir, ohne in Sünde zu verfallen, sitzen oder nicht sitzen wollen können.

Qu. 19. art. 10. Man machte dem h. Thomas den Einwurf, daß der freie Wille eine Fähigkeit sey, das Gute oder das Bö-

se zu erwählen; daher denn Gott, weil er das Böse nicht wählen könne, keinen freien Willen habe. Der heil. Thomas gesteht aber diese Definition nicht zu.

§. 22.

Alles Gute, was sich in den Dingen findet, ist von Gott geschaffen. Nun wird aber dasselbe nicht allein in den Substanzen an sich, sondern auch in der Ordnung der Dinge zu gewissen Zwecken, und vorzüglich zu einem letzten Zwecke gefunden. Es muß daher Gott diese Anordnung in seinem Verstande vorher gedacht haben; und hierin besteht seine Vorsehung.

Qu. 22. art. 1.

§. 23.

Da Gott aber die Ursache aller Dinge ist, und sie alle nach seinen Zwecken geordnet hat, so sind sie auch alle, und selbst die geringsten Dinge, seiner Vorsehung unterworfen, und so ist sie über das Ganze mit allen seinen Theilen verbreitet. Bei dieser Verbindung kann er aber nicht umhin, in den einzelnen Theilen manche Mängel zuzulassen, damit die Vollkommenheit des Ganzen nicht gehindert werde. Wollte er alles Uebel vermeiden, wie vieles Gute würde er haben hinweglassen müssen. Es würde kein Leben des Löwen seyn, wenn kein Mord der Thiere wäre; wir würden nicht die Standhaftigkeit der Märtyrer bewundern, wenn es keine Verfolgungen gegeben hätte.

Qu. 22. art. 2. Der heil. Thomas konnte hier sehr leicht auf die beste Welt kommen, und es ist zu bewundern, daß vor Leibnitzen niemand auf diese Ergänzung des Systems verfallen ist. Auch lag hier der Satz zum Grunde, daß eine Welt ohne Uebel nicht so gut als die gegenwärtige seyn würde, nur daß ihn der heil. Thomas nicht deutlich heraushob.

§. 24.

Zur göttlichen Vorsehung gehört, daß sie die Dinge nach Zwecken ordne. Nun ist sein höchster Zweck die Ausübung seiner Güte, und das vorzüglichste Gut die Vollkommenheit der Welt. Diese aber würde nicht bestehen, wenn nicht alle Grade des Seyns in den Dingen gefunden würden. Demnach gehört zur Vollkommenheit der Welt, daß Dinge nach allen Graden der Vollkommenheit hervorgebracht worden sind. Auf diese Weise ordnet auch die Vorsehung gewisse Erfolge unter nothwendige, andre unter zufällige Ursachen.

Qu. 22. art. 4. Der h. Thomas scheint die Idee von der vollkommensten Welt im Sinne gehabt zu haben; allein sein Begriff ist nicht umfassend genug, sondern zu enge.

§. 25.

Es scheint aber, als ob bei den endlichen Dingen ein Glück oder Zufall obwalte, zumahl wenn wir auf die niedern Ursachen sehen. Beziehen wir sie aber auf die höhern Ursachen, so finden wir, daß Alles seine Absicht habe. Wenn ein Herr zwei seiner Diener an einen und eben denselben Ort schickt, ohne daß der eine von dem andern etwas weiß, so ist ihr Zusammentreffen, in Ansehung ihrer, ein Zufall, aber in Ansehung des Herrn ist er es nicht. Wollen wir nun alle Begebenheiten bis auf die göttliche Vorsehung hinausführen, so findet kein Glück oder Zufall statt, und wir müssen ein Schicksal annehmen.

Qu. 116. art. 1.

§. 26.

Die göttliche Vorsehung führt aber ihre Absichten durch Mittelursachen aus, und wir können daher ihre Anordnun-

gen auf zweierlei Weise betrachten. Wie fern diese Anordnung in Gott ist, wird sie Vorsehung genannt; wie fern sie in den Mittelursachen ausgeführt wird, heißen wir sie das Schicksal; denn dieses letztere ist nichts anders als die Reihe oder Ordnung der Mittelursachen.

Qu. 116. art. 2. Eine gleichbedeutende Definition giebt Platner in seinen Aphorismen, §. 879 3te Ausg. Im vorigen §. scheint aber der h. Thomas mehr den in der Wolfischen Philosophie herrschenden Begriff vom Schicksal, als der Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Welt vorausgesetzt zu haben. Nach dem hier aufgestellten Begriffe aber giebt es auch ein Schicksal selbst beim blinden Zufalle. Wenn die Welt nehmlich durch blinden Zufall entstanden, nachher aber ihre Veränderungen durch Mittelursachen fortgegangen wäre.

§. 27.

Diese Ordnung kann aber wieder in andrer Rücksicht, in Ansehung der geordneten Ursachen selbst, und in Rücksicht auf Gott, der sie geordnet hat, betrachtet werden. Auf die erste Weise ist alsdann das Schicksal veränderlich, auf die andre aber einer bedingten Nothwendigkeit und Unvermeidlichkeit unterworfen.

Qu. 116. art. 3.

§. 28.

Wenn das Schicksal in der Anordnung der Reihe der Mittelursachen zu den von Gott vorhergesehenen Effecten besteht, so sind alle Dinge, die unter Mittelursachen stehen, auch dem Schicksale unterworfen; was aber unmittelbar von Gott gewirkt wird, z. B. die Schöpfung, ist vom Schicksal unabhängig.

Qu. 116. art. 4.

§. 29.

Nothwendig ist dasjenige, was nicht Nicht seyn kann. Dieß ist es aber entweder aus einem innern Grunde oder aus einem äußern (innre und absolute, oder äußere und bedingte Nothwendigkeit). Dieser äußere Grund ist entweder ein Entzweck, oder eine andre Wirkung. Ist das Erstere, so ist es eine äußere Nothwendigkeit nach Zwecken (moralische Nothwendigkeit); ist das andre, so ist es eine äußere Nothwendigkeit des Zwanges (necessitas finis und necessitas coactionis).

§. 30.

Nur die letztere Nothwendigkeit widerspricht dem Willen (dem Begriffe des Willens). Denn die Bewegung des Willens ist eine Neigung zu etwas, und so wie etwas nicht durch natürliche Neigung geschieht, was durch einen Zwang wirklich wird, so ist es auch unmöglich, daß etwas durch den Willen, und zugleich gezwungen geschehe. Die Nothwendigkeit des Zwecks aber ist dem Willen gemäß, wenn man auch gleich zu dem Zwecke nur auf Eine Weise gelangen kann. Wir sind übrigens Herren unserer Handlungen, weil wir dieses oder jenes wollen können. Die Wahl aber betrifft nicht den Entzweck, sondern dasjenige, was zum Zwecke führt; daher wir auch nicht Herren über das Verlangen des letzten Zwecks sind.

Qu. 82. art. 1. Da beim h. Thomas die Vollkommenheit, nach welcher Alles strebt, der letzte und allgemeinste Zweck ist, so wird dieses Streben bei ihm als ein Instinct betrachtet. (§. 20)

§. 31.

So wie der Verstand aus Nothwendigkeit seinen Principien anhängt, so ist auch der Wille nothwendig an den letzten Zweck gefesselt. Da es aber auch Dinge giebt, die zum Verstande gehören, ohne in nothwendiger Verknüpfung mit den ersten Principien zu stehen, wie die zufälligen Sätze; so giebt es auch in Ansehung des Willens einzelne Fälle, bei denen keine nothwendige Verknüpfung mit dem höchsten Zwecke (der höchsten Vollkommenheit oder Seligkeit) statt findet; Dinge, ohne die man selig werden könnte, und bei diesen findet ebenfalls keine Nothwendigkeit statt.

Qu. 82. art. 2.

§. 32.

Der Mensch hat aber freien Willen, indem ohne denselben Ueberlegungen und Rathschläge, Gesetze und Verbothe, Belohnungen und Strafen vergeblich seyn würden. Andre Dinge handeln ohne Beurtheilung, wie der Stein niederwärts fällt; und dahin gehören alle diejenigen, die kein Erkenntnißvermögen haben. Andre handeln nach Urtheilen, aber nicht frei, sondern dem natürlichen Instincte gemäß, wie die unvernünftigen Thiere; der Mensch aber handelt nach Vernunft, indem er beurtheilt, was er zu fliehen oder zu befolgen habe. In wie fern er nun Vergleichungen anstellt, und Verschiedenes (seinen physischen Kräften nach) zu thun vermag, handelt er frei; denn der Vernunft steht in zufälligen Dingen der Weg zu entgegengesetzten Seiten offen, und der Mensch ist demnach frei, wie fern er vernünftig ist.

Qu. 83. art. 1.

Staatliche Bibliothek
Regensburg

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Eberstein, Wilhelm L. von

Über die Beschaffenheit der Logik und Metaphysik der reinen Peripatetiker nebst Zusätzen

Halle 1800

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Philos.3347
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11302040-9
VD18 1111889X-004